75.

Fr. Ser. Noepl.

Die

heiligen Evangelien

überſetzt und erklärt.

Fünfter Theil.

Evangelium nach Lukas

von

Dr. Peter Schegg.

Zweiter Band.

München, 1863.
Verlag der J. J. Lentner'ſchen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

Evangelium

nach

Lukas

überſetzt und erklärt

von

Dr. Peter Schegg,
Profeſſor der Theologie am königl. Lyceum zu Freiſing.

Zweiter Band.
VIII—XVI.

München, 1863.
Verlag der J. J. Lentner'ſchen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

Uebersetzung und Erklärung.

Neuntes Kapitel.

Aussendung der Zwölf; Furcht des Herodes; die Brodvermehrung; Bekenntniß des Petrus. Erste Vorhersage des Leidens; Bedingungen der Nachfolge Christi; seine Verklärung; Heilung des besessenen Knaben. Zweite Vorhersage des Leidens; über den Größten im Himmelreiche. Beginn der Reise nach Jerusalem; Ungastlichkeit der Samariter; drei die Jesu nachfolgen wollen.

1. Er aber rief die zwölf (seine Jünger) zusammen und gab ihnen Macht und Gewalt über alle Dämonen, und Krankheiten zu heilen,

2. und er sendete sie aus zu predigen das Reich Gottes und zu heilen die Kranken.

Nach unserm Evangelisten hat es den Anschein, als ob Jesus die Zwölf von Kapharnaum aus (siehe den Schluß des achten Kapitels) gesendet habe. Dazu stimmt, wie wir gleich unten sehen werden, die ganze Handlung und an unserer Stelle der Ausdruck: „er rief die Zwölf zusammen"; denn sie waren während der Zeit die er in seiner Stadt zubrachte, nicht, wie auf der Reise geschah, ununterbrochen Tag und Nacht um ihn, sondern bei den verschiedenen Gastfreunden, also vereinzelnt und von ihm getrennt, bei Johanna, Jairus, dem Hauptmanne und andern denen er große Wohlthaten und Gnaden erwiesen hatte.

Wenn auf eine Reise etwa mehrere Ruhetage folgten, wornach Jesus ein tiefes geistiges Bedürfniß haben mochte, fehlte es seinen Aposteln nicht an Gelegenheit, sich ihren Gastfreunden nütz-

lich zu machen, so daß nicht zu befürchten stand, sie möchten denselben lästig werden. In solchen Tagen der Ruhe und Einsamkeit sahen sie den Herrn wohl nur, wenn er sie zu sich (in das Haus des Petrus) berief.

Ein zweites dagegen, zu dessen Annahme Lukas gleichfalls führen könnte, daß nämlich die Erweckung der Tochter des Jairus und die Sendung der Zwölf zusammenfallen, wäre nicht richtig. Denn aus Matth. und Mark. erfahren wir daß Jesus Kapharnaum des andern Tags verließ und eine neue Missionsreise antrat, aus Gründen die wir hinreichend kennen gelernt haben. Wenn die Aussendung diesem Zeitabschnitte des öffentlichen Lebens angehört, dann folgte sie nach Beendigung jener Reise.

Die Sendung der Zwölf hatte nur einen vorbereitenden Charakter sowohl für die Apostel als für das Volk. Sie sollten das Himmelreich predigen, aber nicht in dasselbe aufnehmen, sie sollten Jesu die verlornen Schäflein zuführen, aber nicht selbst ein Hirtenamt über sie ausüben. Dennoch rüstete sie Jesus Christus mit der Wundermacht aus, denn so ziemte es sich für ihn und für die heilige Sache welche sie vertraten. Es ziemte sich für ihn nach dem Grundsatze: wie das Haupt so die Glieder; es ist nur billig daß den Gesandten ein Abglanz der Macht seines Herrn umgebe. Schon jetzt galt: „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch". Es ziemte sich für die Sache selbst; denn die Apostel traten auf als Sendboten des Messias, nicht wie Johannes als dessen Vorboten; sie wiesen hin auf das gekommene Heil, gaben Zeugniß von dem was sie gesehen und an sich selbst erfahren hatten; das aber konnten sie im vollen Maße nur, wenn sich in ihnen Jesu Wundermacht abspiegelte. Sie wurde ein Unterpfand und Zeugniß ihres steten Zusammenhanges mit Jesus, sowie die magnetische Kraft im Eisen für dessen Zusammenhang mit dem Magnete zeugt.

Väter und ältere Erklärer heben noch zwei Umstände besonders heraus, einmal den Unterschied der Wunderwirkung zwischen Jesus und den Aposteln, dann die Art der den Aposteln übertragenen Macht. Ueber das erste sagt z. B. Hieronymus: „Der gütige und milde Herr und Meister mißgönnt nicht seine

Macht seinen Dienern und Jüngern, er theilt vielmehr dieselbe Kraft in der er jegliche Krankheit und Schwäche heilte, auch ihnen mit. Aber welcher Unterschied zwischen haben und mittheilen, zwischen geben und empfangen! Er thut was er thut, in der Macht des Herrn, sie bekennen in dem was sie thun, ihre Schwäche und des Herrn Macht, da sie sprechen: „im Namen Jesu steh auf und gehe". Beim zweiten verweiset man theils auf die Beschaffenheit der Wunder welche die Apostel wirken sollten, theils auf ihren symbolischen Charakter. Es sind Wunder der Liebe und Milde entsprechend dem Einladungsrufe Jesu: „kommet zu mir alle die ihr mühselig und beladen seid"; nicht ähnlich denen die Moses in Aegypten wirkte, zu schrecken und zu tödten. Es sind Wunder welche die geistigen Wohlthaten die im Himmelreiche gespendet werden, vollkommen abbilden: auch da werden Todte erweckt, Kranke geheilt, unreine Geister ausgetrieben.

3. Und er sprach zu ihnen: Nehmet nichts mit auf den Weg, weder Stab noch Tasche noch Brod noch Geld, und auch nicht je zwei Kleider sollt ihr haben.

4. Und in welches Haus ihr eintretet, da bleibet und von da reiset weiter.

5. Und die immer euch nicht aufnehmen, gehet aus jener Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen zum Zeugnisse wider sie.

Das Verbot etwas mitzunehmen verweiset auf einen Standort, wo die Apostel die hier genannten Gegenstände nicht unmittelbar schon bei sich hatten, aber sich leicht verschaffen konnten. Dieß fand nur zu Kapharnaum statt, denn überall auf der Reise, während einer Mission, waren die einen und andern mit diesem und jenem, mit Reisetaschen (siehe gleich unten V. 17), Brod, selbst Geld (Judas) und andern nothdürftigen Dingen versehen, Jesus wohl allein ausgenommen. Auf einer Reise außerhalb Kapharnaums würde man wenigstens eine andere Formulirung seines Gebotes erwarten; etwa: „leget ab", statt: „nehmet nicht mit".

Jesus sendete seine Jünger so aus, wie er umherpilgerte

und lehrte; denn außer dem unentbehrlichsten besaß er nichts zu eigen, vielleicht nicht einmal einen Stab oder eine Tasche oder Schuhe. Auf der Reise selbst nahm er ohne Sträuben an, was gastfreundliche Verehrung bot, wenn er es bedurfte — Stab und Schuhe und Geld wo es nothwendig war: und denselben Sinn hat sein Gebot vollkommener Armuth auch hier gegenüber seinen Jüngern. Sie dürfen annehmen was man ihnen reichen wird, aber nichts mitnehmen. Also fordert es die Gleichförmigkeit mit ihm und das Vertrauen auf Gott.

Dasselbe unbedingte Vertrauen auf Gott verbunden mit ebenso unbedingter Abweisung aller irdischen Stützen und Hilfsmittel haben auch die zwei Lehren oder Pastoralregeln zu ihrer Grundlage die Jesus seinen Jüngern auf den Weg mitgibt für den Fall daß sie aufgenommen oder daß sie abgewiesen werden. Werden sie aufgenommen, so sollen sie in dem Hause das sie zuerst betreten haben, bleiben; werden sie abgewiesen, so sollen sie hinweggehend den Staub von ihren Füßen schütteln. Der Grundgedanke beider Aussprüche, so verschieden sie auch lauten, ist derselbe, nämlich keine Unentschiedenheit, kein Wanken, keine Verzagung aufkommen zu lassen.

Als Jesus seine Jünger zu Kapharnaum um sich versammelte, waren sie, an keine Abreise denkend, gleich ihm ohne Schuhe, ohne Stab und Tasche, ohne Geld und Reisekleider: und so wie sie sind, wie sie gehen und stehen, sendet er sie aus. Ohne Zweifel hätte jeder damals gegen den Willen Jesu gehandelt, wenn er doch Schuhe angezogen oder doch einen Reisestab mitgenommen hätte. Die Apostel dachten auch gar nicht daran; das Beispiel Jesu leuchtete ihnen vor und weichlich waren sie ihrer Natur nach nicht. Hier galt es, strenge beim Wortlaute zu bleiben. Anders gestalteten sich die Verhältnisse später; da mußte der Wortlaut weichen, Sinn aber und Grundbedeutung blieben, daß man nämlich als Arbeiter Gottes auf seine Hilfe vertraue. Ueber die Richtigkeit dieser Auffassung, wornach zwischen der ersten vorbereitenden Mission und der spätern in alle Welt unterschieden und für die erste strenge der Wortsinn, für die zweite der ihm zu Grunde liegende geistige beansprucht wird, läßt Lukas keinen Zweifel;

denn einmal kommt er selbst nochmal auf diese Worte zurück in einem Zusammenhange der eine andere als die buchstäbliche Erklärung gar nicht zuläßt*); dann übergeht er alles was Jesus noch sprach, eben weil es Bezug hatte auf spätere Zustände die er nicht mit den damaligen vermengen wollte.

Von den ältern hält nur Luc. Brug. die doppelte Aussendung scharf auseinander, indem er sagt daß sich die einen Gebote Jesu (wie sie Matth. mittheilt) ausschließlich auf die erste, andere ebenso ausschließlich auf die zweite beziehen, während wider andere beiden gemeinschaftlich seien. Dadurch wurde es ihm allein möglich, dem Wortlaute jeder einzelnen Stelle gerecht zu werden, während die übrigen (Maldonat, Jansen u. s. w.) welche eine solche Ausscheidung nicht einräumen, das Gebot: „nehmet nichts mit", nach seinem geistigen Sinne gleich ähnlichen concret ausgesprochenen Geboten der Bergpredigt erklären müßen, wozu aber hier um so weniger eine Berechtigung vorliegt, als die Apostel buchstäblich thaten was ihnen der Herr aufgetragen hatte und dabei ganz nach seiner Intention handelten.

Luc. Brug. sagt im wesentlichen: „Von den Geboten worin Christus hier (nämlich Matth. X) seine Jünger unterweist, beziehen sich einige bloß auf die Spezialmission für Judäa, z. B. „auf den Weg der Heiden gehet nicht", andere auf die Generalmission für die ganze Welt, was er ihnen z. B. bei den Verfolgungen aufträgt; widerum andere und zwar die meisten gehören beiden an. Zu ihnen darf man auch zählen was Jesus V. 9 und 10 (bei uns. Evang. V. 3) befiehlt, doch so daß sie jedesmal in einem andern Sinne stehen, das erstemal nämlich im streng buchstäblichen, das zweitemal nicht mehr nach ihrer buchstäblichen Strenge, wie es die Worte Christi selbst (XXII, 36) und die Beispiele der Apostel lehren."

---

*) XXII, 35, 36: „Da ich euch aussendete ohne Beutel und Tasche und Schuhe, hat euch etwas gemangelt? Sie sprachen: nichts. Nun sprach er zu ihnen: Aber jetzt, wer einen Beutel hat, der nehme ihn, deßgleichen auch eine Tasche, und wer nicht hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert."

Unter den neuesten schloß sich Reischl am engsten meiner zu Matth. X gegebenen Erklärung an; nicht richtig aber ist, wo er sagt: „Nur was der unmittelbare Gebrauch an Kleidung erforderte, nichts Vorsorgliches mithin an Gewand oder Schuhen zum wechseln — sollten die Apostel mitnehmen.“ Sepp macht aus solchen Schuhen zum wechseln“, Ueberschuhe: „nicht einmal Ueberschuhe sollten sie haben (!)“, und widerum: „überflüssiges Schuhwerk“*) — alles gegen den einfachen Wortlaut: „nicht eine Tasche noch Schuhe noch Stab (Matth. X, 10).“

Zum einzelnen vergleiche Matth. X, 1—14 (II, 1—18).

6. Sie aber gingen hin und durchwanderten Ort für Ort die frohe Botschaft verkündend und heilend allerorts.

Etwas näheres über Ausdehnung und Dauer dieser Mission findet sich nicht vor.**) Die Katechese schwieg darüber, und auch sonst scheint sich außer jener kleinen Notiz bei Markus, daß sie viele Kranke mit Oel salbten und heilten (VI, 13), in der Tradition keine specielle Nachricht erhalten zu haben, ein Umstand der sich selbstverständlich daraus erklärt daß die Apostel davon gänzlich Umgang nahmen. Sie dachten nicht im entferntesten daran, zu erzählen was sie großes gewirkt und wie sie die Sache des Evangeliums erfolgreich vertreten hätten. Matthäus übergeht auch das wenige was Lukas und Markus berichten, und gewiß mit Absicht; er konnte es nicht über sich gewinnen, von seiner Person zu reden. Ich möchte darin ein keineswegs zu

*) IV, S. 335. Die Protestanten anerkennen nur die geistige Deutung „gegen die Katholiken welche mit unserer Stelle das Gelübde der Armuth begründeten (Mey. zu Matth. S. 231)“.

**) Auf bloße Capricen kann hier nicht eingegangen werden, wenn z. B. Wieseler die Zeitdauer der Sendung auf einen Tag (!) beschränkt, oder Oosterzee behauptet, Christus habe seine Jünger nur dahin gesendet, wo er schon zuvor gewesen sei, und meint daß damit alles klar werde, besonders wenn der Herr sage, „fraget nach dem würdigen“. Aber steht nicht an eben der Stelle auch: „siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter den Wölfen?“

verachtendes Zeugniß für die kirchliche Tradition über den Verfasser des ersten Evangeliums sehen.

Die practischen Folgerungen welche aus diesem evangelischen Berichte abgeleitet werden, sind einfach. Wir können sagen, er zeige die Vorbedingung zum und die Ausübung des Missionswerkes. Zur Mission gehört die Berufung durch den Vater, die Sendung durch den Sohn, die Ausrüstung durch den heiligen Geist; die rechte Ausübung der Mission besteht darin daß man nur das Evangelium predigt, die Seelenkrankheiten mit den von Christus eingesetzten Mitteln d. i. mit den Sakramenten heilet, die unreinen Geister, nämlich die Aergernisse, Leidenschaften und schlechten Sitten muthig bekämpft, nicht um Geld und Ehre arbeitet, sich alles dessen entäußert was ein Hinderniß der Predigt werden könnte, seien es Menschen oder Güter, und endlich daß man mit öffentlichen Ungläubigen und Sündern keine Gemeinschaft hat.

7. Es hörte aber der Vierfürst Herodes alles was (von ihm) geschah, und er wurde unruhig, weil einige sagten: Johannes ist erweckt worden von den Todten,

8. andere aber: Elias ist erschienen, noch andere: ein Prophet, einer von den alten, ist auferstanden.

9. Es sprach aber Herodes: Den Johannes habe ich enthauptet; wer ist aber dieser über den ich solches höre? Und er suchte ihn zu sehen.

Alle drei Evangelisten erwähnen dieser Zwischenscene, so unbedeutend sie auch ist; die ersten beiden, weil sie daran die Erzählung des tragischen Endes knüpfen das der Täufer nahm; der dritte, weil sie ihm den Schlüssel zum Verständnisse der schmählichen Rolle lieferte die Herodes in der Leidensgeschichte spielte. Da wurde sein Wunsch erfüllt, er sah den Herrn; zwei Könige standen einander gegenüber.

Matthäus bringt diese Nachricht in Verbindung mit dem Aufenthalte Jesu zu Nazaret; dasselbe thut Markus, nur daß er die Aussendung der Zwölf zwischen beide Ereignisse einschaltet. Das stimmt gut zusammen; denn die Reise Jesu durch Galiläa

gab die erste Veranlaßung daß am königlichen Hoflager von ihm, wenn auch nur wie von einer vorübergehenden Tagesneuigkeit gesprochen wurde. Die bald darauf folgenden Predigten der Apostel frischten diese Erinnerung wider auf und lenkten das Gespräch einem Gegenstande zu der nicht mehr ignorirt werden konnte, so unlieb er auch war.

Aber wie geschah es daß der halb heidnische Hof auf einen so abentheuerlichen Einfall gerieth, Jesus für den widergekommenen Johannes zu halten? Den ersten Anstoß dazu mochte der ziemlich weit verbreitete Volksglaube geben, wornach Jesus der Prophet Elias war. Gehörte seine Erscheinung einmal der jenseitigen Welt an, dann blieb die Beantwortung der Frage, wer er speciell sein möchte, ganz frei. Man konnte für Elias ebenso gut den Johannes setzen, ja bei letzterm kam dem aufgeschreckten Gewissen halbwegs der Aberglaube entgegen daß unschuldig Hingerichtete gerne widerkommen und ihre Mörder verfolgen und peinigen.

Die verschiedenen Urtheile der Hofleute über Jesus haben das gemeinsam daß er eine Erscheinung der jenseitigen Welt sein müße. Dieß characterisirt ganz die Stimmung bei Hof; da konnte man sich Jesus nur als eine Art Revenant denken; etwas geister- und gespensterhaftes mußte ihn umgeben; damit erklärte man sich seine Wunder. Daß Jesus eine göttliche Sendung habe zur Beseligung des Menschengeschlechtes, verlachten die Aufgeklärten jener Zeit, daß er eine gespensterhafte Ausgeburt der Unterwelt sei mit geheimnißvollen zauberischen Kräften, glaubten sie.*)

*) Die Dämonologie knüpfte sich vielfach an Experimente welche mit gewaltsam Ermordeten gemacht wurden. Besonders waren dazu die unschuldigen Kinder geeignet. Kindermord, um sich ihrer Seelen zu bemächtigen, war darum nichts unerhörtes. Unschuldig Hingerichtete gingen nicht sogleich in den Hades hinab, sondern blieben noch eine Zeitlang auf der Oberwelt, beunruhigten ihre Feinde im Schlafe, bewirkten Krankheiten und rumorten im Hause herum alles in Schrecken setzend. Solche Dinge glaubte man damals allgemein, und jene am bereitwilligsten welche die ungläubigsten waren. Der aufgeklärte Cäsar sprach, so oft er eine Reise antrat, dreimal eine Zauberformel gegen Unglück; Cato heilte Luxationen durch den

Nach Matth. und Mark. sagt Herodes: „Johannes ist auferstanden“, nach Luk. sprechen das die Hofleute, und Herodes im Gegentheile verneint es, denn seine Worte sind: „Den Johannes habe ich enthauptet; wer ist dieser?“ Man sagt nun entweder, Herodes habe seine Ansicht von Jesus geändert; nachdem er zuerst trotzig gesprochen: „wer ist dieser?“ habe er sich nachher nicht mehr des peinigenden Gedankens erwehren können daß Jesus der auferstandene Johannes sei; oder, er habe vor seiner vertrautesten Umgebung dieses Bekenntniß abgelegt, den andern gegenüber aber den starken Geist gespielt der verächtlich fragt: „wer ist denn dieser? warum läßt er sich nicht sehen?“ *) Wir dürfen annehmen daß Herodes zu gleicher Zeit glaubte und nicht glaubte. Folterte ihn gerade sein Gewissen, dann rief er voll Entsetzen: das ist Johannes den ich enthauptete; ließ es ihm einige Ruhe, dann suchte er sich zu beschwichtigen, indem er sagte: der alte Johannes ist es nicht, der schläft fest; und dieser neue? nun ich möchte ihn doch einmal sehen! es wird wohl mit seinen Wunderthaten nicht so arg sein als man thut. Dieses mag später die vorherrschende Stimmung geworden sein. Sie hebt Lukas hervor, weil sie seine Neugierde Jesum zu sehen erklärt. Matth. schildert den ersten gewaltigen Eindruck und die Macht des bösen Gewissens.

Spruch: huat hanat huat ista pista sista domiabo damnaustra. Noch andere und haarsträubende Dinge (an ungebornen Kindern) übten Kaiser wie Heliogabal, Valerius, Maxentius und selbst Julian. Zu jeder Zeit ging mit dem Unglauben der crasseste Aberglaube Hand in Hand.

*) August. (de Cons. Evang. II, c. 43): Post hanc haesitationem (bezüglich auf Luk. IX, 7: et haesitabat) intelligendus est confirmasse in animo suo, quod ab aliis dicebatur. Die zweite Ansicht vertritt Luc. Brug.: Ita locutus est Herodes apud alios quos noluit conscios esse timoris sui — pueris vero suis i. e. ministris familiaribus aperuit sententiam in quam propendebat. Ebenso Mald. u. s. w. Noch eine Vermittlung versuchte August. die darin besteht daß er die Worte des Herodes bei Matth. als Frage liest: aut ita pronuntianda sunt haec verba, ut haesitantem adhuc indicent. — Numquid nam hic est, numquid forte hic est Joannes? Doch sagt dazu schon Mald.: minus probo.

10. Und als die Apostel zurückkehrten, erzählten sie ihm was sie gethan hatten. Und er nahm sie zu sich und zog sich zurück allein in eine Wüste bei einer Stadt mit Namen Bethsaida.

Die Apostel versammelten sich wahrscheinlich wider zu Kapharnaum. Von da führte sie Jesus auf die Ostseite des Sees in die Wüste von Bethsaida d. i. in die nächstgelegene Einsamkeit; denn nur an einem einsamen Orte durften sie hoffen, das Glück eines, wenn auch kurzen, doch stillen ungestörten Zusammenlebens zu genießen. Jesus für seine Person allein konnte sich wohl auch in Kapharnaum zurückziehen, aber allen zwölfen wäre dieß kaum möglich geworden.

Die Hochebene des Dscholan (Gaulanitis) an dessen nordwestlichem Ausläufer die Ruinen des alten Bethsaida (Julias) aufgefunden wurden, ist noch heut zu Tage eine treffliche Weide, sonst aber unbebaut.

Der Name Bethsaida (Haus des Fischens, Fischfanges) klingt für einen Ort der auf einer Höhe und eine Stunde vom Ufer entfernt liegt, seltsam; aber die Lokalität unterliegt keinem Bedenken, da nicht in der Ebene sondern nur auf dem Höhenzuge von einer „Wüste" die Rede sein kann. Entweder hatte nun der Ausdruck Saida eine andere als die gewöhnlich angenommene Bedeutung*), oder die erste Ansiedelung in der Thalsohle die zum großen Theile angeschwemmtes Land, das sogenannte Jordandelta, ist, wurde verlassen und eine neue Ansiedelung gegründet die aber den alten Namen behielt, der selbst da nicht ganz verschwand, als Philippus den Ort umbaute und Julias nannte. Besonders erhielt sich der alte Name, außer dem Volksmunde der sich nicht leicht an solche Neuerungen gewöhnt, im Namen des an die Stadt grenzenden Wiesenplateau's mit seinen vulkanischen Einschnitten, Wadi's und Basalthöhlen.

Dieses Bethsaida (Julias) konnte von Kapharnaum sowohl zu Wasser als zu Land in etwa drei Stunden bequem erreicht

*) Siehe darüber die Anmerkung.

werden. Nach den andern evangelischen Berichten wählte Jesus den Weg zur See; da war er am ungestörtesten. Lukas hat darüber nichts; doch bildet dieß begreiflicher Weise noch keinen Widerspruch und hängt allein damit zusammen daß er die Lage von Bethsaida nicht bestimmte, also seinen Lesern gegenüber keine Veranlassung hatte, die Art der Reise selbst anzugeben. Er wählte den für seinen Zweck ganz entsprechenden Ausdruck: „Jesus zog sich zurück.“ *) Hier würde jede anderweitige nähere Angabe mehr stören als verdeutlichen, da die fernen, mit den Lokalitäten unbekannten Leser an der Lage von Bethsaida kein Interesse hatten.

11. Da es aber die Volksmenge merkte, folgte sie ihm, und er empfing sie und sprach zu ihnen vom Reiche Gottes, und die einer Heilung bedurften, machte er gesund.

Die Leute sahen an der Richtung des Schiffes, wohin Jesus steure, und sie eilten ihm nach, ja kamen ihm selbst zuvor, wie Mark. VI, 53 beifügt, so daß er sich beim Anlanden schon von einer großen Menge umgeben sah die ihn am Ufer erwartete.

Nach den neuesten Aufschlüssen über Umfang und Gestalt des Sees Gennesaret war dieß sehr leicht möglich, denn er beschreibt von Kapharnaum bis an den Einfluß des Jordan einen fast unmerklichen Bogen. Zu Land auf der Karawanen-Straße ging es schneller als zu Wasser, zumal wenn Jesus nicht eilen ließ und das ziemlich tiefgehende Schifflein langsam dahinfuhr.

Jesus hätte dem Andrange ausweichen können, aber er wollte es nicht; denn er war gekommen zu suchen und selig zu machen was verloren war. Man muß auf das Gute um des Bessern willen verzichten. Der Zudrang des Volkes rührte und ergriff ihn so sehr, daß er darüber gleichsam sein ganzes Vorhaben vergaß, und die dastehenden Schaaren empfing, als ob er ihnen nachgereist wäre, als ob er sie hier erwartet hätte.

Unsere Erzählung zeigt in einem wundervollen Spiegelbilde

---

*) Das verb. ὑποχωρέω — das nur bei ihm, und nur zweimal vorkommt.

die drei Haupttugenden eines guten Hirten: 1. Er nimmt allzeit jene freundlich auf welche ihn suchen; 2. er unterweiset sie; 3. er heilt und nährt sie. Glücklich der Priester dessen Güte so sehr die Herzen seiner Anbefohlenen gewonnen hat daß sie selbst ihm nacheilen und ihn aufsuchen; glückseliger aber, wenn sein Wort so kräftig wirkt und auf einen so guten Boden fällt daß die Kranken geheilt, die Gesunden gespeist werden. Schöne Redensarten sättigen nicht, von ihnen gilt vielmehr das prophetische Wort: „Wie der Hungernde träumt daß er esse, und wenn er erwacht, eine leere Seele hat, und wie der Dürstende träumt daß er trinke, und wenn er wach wird, lechzet und dürstet und eine leere Seele hat (Is. XXIX, 8)."

12. Der Tag aber fing an sich zu neigen; da traten die Zwölf heran und sprachen: Entlasse das Volk, damit sie hingehend in den umliegenden Dörfern und Weilern einkehren und Speise bekommen, denn hier sind wir in einer Wüste.

Wenn Jesus das Wunder der Brodvermehrung noch an demselben Tage wirkte, dann scheint er sich nicht weit vom Ufer entfernt zu haben, obwohl er kaum in der graswuchernden, aber heißen und ungesunden Uferebene — Batîheh*) genannt, blieb. Da Kapharnaum nur etwas mehr als eine Stunde vom Einflusse des Jordans entfernt ist**), konnte man in einem Marsche ohne Ermüdung das Plateau der Wüste von Bethsaida ersteigen. Daselbst lagerte sich das Volk um Jesus der von einer Anhöhe aus lehrte und heilte, bis der herannahende Abend zum Aufbruche mahnte.

---

*) بطيحة ein niedriger Ort der Spuren der Ueberschwemmung zeigt, locus depressus glarea abundans (Freit. lex. Arab.). Als Burckhardt diese Niederung durchzog, war sie mit großen Büffelherden überdeckt. Die Speisung der 5000 fiel in die Zeit kurz vor Ostern; da hatten der Jordan und der See ihren höchsten Wasserstand.

**) Berteau zählt von Chan el Minie (Kapharnaum) bis an die Mündung des Jordans 5200 mètres, das sind 16000′ Par.; eine deutsche Meile hat 22842′ Par.

Nur fünf Minuten vom Einflusse des Jordans sind die Ruinen des Dorfes el-Aradsch, weitere zwanzig Minuten die von el-Mesadîzeh, $^3/_4$ Stunden davon südlich am Seeufer die Ruine Dukah; diese mit Bethsaida und den Ortschaften auf der Höhe waren die Dörfer und Höfe welche die Apostel meinten und die hernach wohl noch eine große Zahl dieser Pilger zur Beherbergung erhielten.

Der hier erzählte Vorgang fällt nach der Angabe des vierten Evangeliums kurz vor Ostern d. i. in die Zeit der Tag- und Nachtgleiche. Hatten nun die Apostel ungefähr um vier Uhr nach unserer Stundenzählung, nach hebräischer Ausdrucksweise um die Zeit des Abendopfers, den Herrn daran erinnert, die Volksschaaren zu entlassen, und hatte die wunderbare Speisung etwa eine Stunde in Anspruch genommen, so blieb den Leuten noch immer Zeit genug, sich in den umliegenden Dörfern eine Herberge zu suchen, oder selbst noch heimzugehen. Da sie gesättigt und gekräftigt waren, fanden sie leicht ein Unterkommen oder erreichten ihre wenn auch entferntere Heimat.

Vielleicht hatte Jesus die Hochebene schon um zehn Uhr morgens erreicht, da blieben bis vier Uhr nachmittags sechs volle Stunden zu Unterricht, Heilung und sonstigem Verkehre mit dem Volke, fast zu lange für uns ohne Speis und Trank bei nicht unbedeutender Wärme wenigstens in der Mittagszeit; aber der Orientale macht uns in solchen Dingen sehr zu Schanden; er hat fast in demselben Maße mehr Ausdauer, als seine leiblichen Bedürfnisse geringer sind. Die Apostelgeschichte erzählt von Paulus daß er in Rom die Juden über Jesus Christus aus dem Gesetze und den Propheten zu überzeugen suchte „vom Morgen bis zum Abend (Act. XXVIII, 23).“

13. Er sprach aber zu ihnen: Gebet ihr ihnen zu essen. Sie aber sagten: Wir haben nicht mehr als fünf Brode und zwei Fische, wenn wir nicht etwa hingehen und für dieses ganze Volk Brode kaufen.

14. Denn es waren ungefähr fünftausend Männer. Er sprach aber zu seinen Jüngern: Lagert sie zu Lagern (ungefähr) von je fünfzig.

15. Und sie thaten so und lagerten alle.

Man könne sich, bemerkte ich zu Matth. XIV, 16, kaum des Gedankens erwehren daß Jesus schon öfter eine allgemeine Speisung der ihn begleitenden Schaaren vorgenommen habe. Der Auftrag, sie zu speisen, und die Art der Erwiderung sprächen ganz dafür. Noch deutlicher tritt dieß bei unserm Evangelisten hervor, nach dessen Bericht die Apostel sich selbst bereit zeigen, Brod zu kaufen. Ob es ausführbar gewesen wäre, für Alle Brod in die Wüste zu bringen, kommt hier nicht in Betracht, erschien aber wenigstens den Jüngern als keine Unmöglichkeit, die zudem nicht wußten was Jesus weiterhin vorhabe. Sie mochten denken, er wolle von nun an die Volksschaaren bei sich behalten, um mit ihnen in Jerusalem einzuziehen und den Thron Davids wider aufzurichten. Das wäre ein Anfang des messianischen Reiches gewesen, wie sie es erwarteten.

16. Er nahm aber die fünf Brode und die zwei Fische, blickte auf zum Himmel und segnete und brach sie, und er gab seinen Jüngern vorzulegen dem Volke.

17. Und sie aßen und wurden satt allesammt, und man hob was ihnen übrig blieb auf, von Brodstücken zwölf Körbe.

Ich möchte glauben daß die Apostel austheilten, ohne selbst etwas zu genießen. Erst von dem übrig bleibenden hielten sie (mit Jesus) ihr Mahl und ruhten freudig, bis er sie, wohl sehr gegen ihre Erwartung, nach Kapharnaum zurückkehren hieß.

Der heil. Ambrosius sagt: „Das Brod welches Jesus bricht, ist nach seinem geistigen Sinne (mystice) das Wort Gottes und die Predigt vom Christus. Während man es austheilt, wird es vermehrt, wenige Worte boten reiche Sättigung allen Nationen. Er gab uns die Predigt wie Brode die sich in unserm Munde, während sie gekostet werden, verdoppeln. Auch jenes Brod hatte sich, während es sichtbar gebrochen, vertheilt, gegessen wurde, unmerkbar vervielfacht. Es sollen die Heiden, wenn sie dazu Muth haben, mit den Wohlthaten Christi, ich sage nicht, die Thaten, sondern die Erdichtungen ihrer Götter vergleichen. Gewiß die Fabel erzählt daß ein König alles in

Gold verwandelte was er anrührte. Die Tischtücher erstarrten, die Speise knarrte im Munde, verwundend nicht nährend, und der Wein blieb im Halse stecken. Das sind die Wohlthaten der Götzen, die schaden wo sie zu nützen scheinen; das die Wohlthaten Christi, die klein scheinen, aber in's Unermeßliche sich ausdehnen. Auch das steht nicht überflüßig, daß die Jünger sammeln was der Menge übrig war; denn das Göttliche kannst du leichter bei den Erwählten finden als in der Volksmasse. O daß auch ich zu hören bekäme: Sammle was übrig ist. Wenn ich also höre und thue, so werde ich vieles erhalten was die Menge, was die Kinder und Frauen nicht essen konnten. Selig wer einsammeln kann, was selbst Unterrichteten übrig sein mag. Sehen wir also wie er sammle. Das Gesetz sagt: „du sollst nicht die Ehe brechen." Dieses Brod brach Jesus, dieses theilte er aus; darin aber daß er sagt: „Wer ein Weib ansieht, um nach ihr zu begehren, hat die Ehe gebrochen", hast du ein übriges von dem seinigen, und darin daß er sagt: „Wenn dich dein rechtes Auge ärgert, reiß es aus," ein zweites, und „wer eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe," ein drittes. Siehe wie vieles übrige von einem Brode! *)

„Gebet ihr ihnen zu essen" bezogen die hl. Väter besonders auf die Pflicht der Bischöfe und Priester gegen die Armen. Der hl. Hieron. sagt: „Niemand ist reicher als der welcher den Leib Christi in einem geflochtenen Korbe, und das Blut Christi in einem Kelche von Glas trägt." **) Bekannt ist der von den Concilien adoptirte alte Spruch: Erbgut der Armen sind die Schätze der Kirchen.

Siehe die Erklärung zu Matth. XIV, 13–21 (II. S. 262–272).

18. Es geschah aber, da er abgeschieden betete, waren bei ihm seine Jünger.

Daß hier ein neuer Abschnitt beginne, zeigt das einleitende „es geschah" dem jede Anknüpfung an das vorausgehende

---

*) Coment. in Luc. In derselben Art allegor. Erklärung führt er auch die Vergleichung dieser ersten Speisung mit der zweiten durch — der 5000 mit den 4000. Für die Wunderwirkung selbst wendet er zur Veranschaulichung, wie Chrysostomus, das Gleichniß von einer Quelle an.

**) Epist. 3.

fehlt.*) Man sieht leicht den Unterschied unsers Ausdruckes von dem VIII, 40, unten IX, 28, auch VIII, 1 u. s. w.

Wir haben nun in der That zwischen V. 17 und 18 eine bedeutende historische Lücke, indem Matth. und Mark. erst nach einer Reihe von eng verbundenen Berichten wider mit Lukas zusammentreffen. Sie sind in möglichster Kürze:

1. Rückkehr der Jünger nach Kapharnaum; Erscheinen Christi auf dem Meere. Matth. XIV, 22—36. Mark. VI, 45—56. Joh. VI, 16—21.

2. Dispute mit den Pharisäern; das essen mit ungewaschenen Händen u. s. w. Matth. XV, 1—20. Mark. VII, 1—23.

3. Reise durch Phönicien (Vorgang mit dem kananäischen Weibe) in die Dekapolis auf dem Ostjordangebiete; Heilung eines Taubstummen (Mark. allein) und anderer Kranken. Matth. XV, 21—31. Mark. VII, 24—37.

4. Speisung der viertausend nach mehrtägigem Aufenthalte. Matth. XV, 32—39. Mark. VIII, 1—10.

5. Rückkehr; neue Dispute, worauf Jesus zum zweitenmale überfährt, in Bethsaida einen Blinden heilt (Mark. allein) und bei Cäsarea Philippi die Frage an seine Jünger stellt deren Luk. hier erwähnt.

Wie läßt sich diese Auslassung erklären? Hug hält sie für einen bloßen Fehler eines Abschreibers der von der ersten Speisung zur zweiten übersprang, veranlaßt durch die Aehnlichkeit des Schlusses der beiden Berichte.**) De Wette sucht ihren Grund

---

*) Adalb. Maier (Einl. S. 120) dagegen sagt: Es könne eine Fuge zur Einschaltung eines Zwischenstückes nicht gefunden werden, da das einsame Gebet des Herrn, das auch Mark. und Matth. nach der Speisung der fünftausend haben, enge mit der nachfolgenden Unterredung verbunden sei. Aber nach Matth., Mark. und Joh. entließ Jesus seine Jünger und nöthigte sie überzufahren, während er allein zurückblieb um zu beten; nach Luk. waren die Jünger um ihn während er betete. Wie sollte das Gebet von dem Luk. spricht, identisch sein mit dem dessen die andern erwähnen? Betete Jesus etwa nur ein einzigesmal? Ist es nicht gerade Luk. der oft von seinem Gebete redet?

**) Diese Hypothese konnte sich begreiflicher Weise keine Freunde gewinnen.

in der Beschaffenheit der (schriftlichen) Quellen welche dem Luk. zu Gebote standen, obwohl er den Markus und Matthäus zu diesen Quellen zählt.*) Meyer der den Markus als die eigentliche Hauptquellenschrift des Lukas aufführt, sagt daß sich diese Auslassung nicht erklären lasse; es sei eine räthselhafte Lücke die auf einem uns unbekannten Zufalle zu beruhen scheine. Auch die neuesten Einleitungsschriften gehen darüber als eine unlösbare Schwierigkeit schweigend hinweg. Gewiß, wenn man an der Voraussetzung festhält daß Luk. seine Evangelienschrift auf schriftliche Urkunden gründe, zu denen in erster Reihe die beiden Evangelien nach Matth. und Mark. gehören, dann ist die obige Lücke ein Räthsel zu dessen Lösung uns jeder Anhaltspunkt fehlt. Aber die Voraussetzung selbst ist falsch; Lukas gründet seine Erzählung nur auf die Katechese der apostolischen Missionäre und in den Punkten worin er über die Katechese hinausgreift, auf die Ueberlieferung der Augenzeugen. Da nun in der Katechese welche sich im Kreise der paulinischen Umgebung festgestellt hatte, dieser ganze Abschnitt des öffentlichen Lebens fehlte, konnte er ihn so wenig in seine Schrift aufnehmen, wenn er damit auch aus Markus bekannt war, als Matthäus eine Reihe von Begebenheiten deren Lukas erwähnt, obgleich sie ihm ebenso bekannt waren. Die Bekanntschaft mit einer Thatsache entschied hier nicht, sondern nur die Aufnahme in den Cyklus der Katechese die eine bestimmte Grenze haben mußte. Daß man sich in der Katechese vor den Heidenchristen auf die Mittheilung einer wunderbaren Speisung beschränkte, dürfte sehr begreiflich sein, nicht minder auch daß man Dispute Jesu mit den Pharisäern, wo sie specielle Fragen aus dem mosaischen Rechte betrafen, z. B. die traditionellen Lehren von den Verunreinigungen, vom Korban u. s. w.

Sie grenzt an das fast unmögliche. Denn konnte auch ein Copist den groben Fehler begehen, ein Paar Blätter zu überschlagen: bei allen läßt es sich absolut nicht denken.

*) Er kommt dadurch in einen seltsamen Widerspruch mit seiner eigenen Angabe, den er nur damit umgeht daß er sagt, Luk. habe den Matth. nach einer kürzern Redaction benützt (?). Doch folgt ihm Oosterzee der auch glaubt, die schriftlichen Quellen seien hier unvollständig gewesen.

absichtlich umging *); rechnen wir nun dazu noch die Unterredung mit dem kananäischen Weibe welche sich auch weniger zur Mittheilung vor Heidenchristen eignete, weil ihnen das Verständniß erschwert war, so haben wir schon alle Hauptvorgänge dieses Abschnittes, und es zeigt sich daß keiner darunter war, dessen Uebergehung befremden könnte. **)

Man denkt sich den Vorgang gerne so daß die Jünger nach dem Gebete zu Jesus gekommen seien, sie hätten ihn in der Einsamkeit gesucht und betend gefunden. Aber der Wortlaut ist nicht dafür, er macht vielmehr den Eindruck daß die Jünger schon während des Gebetes bei ihm waren, d. h. daß sie mit ihm beteten. Nach Vollendung des Gebetes knüpfte Jesus unter Wegs ein Wechselgespräch an das Lukas nur kurz berührt, Matthäus ausführlicher mittheilt.

Jesus betete um Erleuchtung seiner Jünger ***); denn nicht vom Fleisch und Blute kam das Bekenntniß des Petrus, sondern vom Vater im Himmel. Dieses glorreiche Bekenntniß war die Frucht des Gebetes Jesu.

Und er fragte sie sprechend: Wer, sagen die Leute daß ich bin?

19. Sie aber erwidernd sprachen: Johannes der Täufer; andere aber: Elias; andere aber: ein Prophet, einer von den alten ist auferstanden.

20. Er sprach zu ihnen: Ihr aber, wer, saget ihr daß ich bin? Petrus erwiderte und sprach: Der Gesalbte Gottes.

---

*) Eine ganz kurze Hindeutung auf die Verunreinigungen enthält XI, 37—39.

**) Das Ereigniß mit dem chananäischen Weibe hatte für die Katechese der Judenchristen eine Bedeutung ersten Ranges; es bekämpfte das tief eingewurzelte Vorurtheil derselben gegen die Heiden und speciell gegen die Chananäer welche als die unreinsten unter ihnen angesehen wurden. Diese Bedeutung hatte es natürlich für die Katechese der Heidenchristen nicht.

***) Luc. Brug. (Orans) Patrem pro discipulorum illuminatione, ut pater revelaret eis cognitionem ipsius: est enim illa donum patris, quod ipse docet Matth. XVI, 17. Auch Bengel: Jesus patrem rogarat, ut discipulis se revelaret. Nam argumentum precum Jesu colligi potest ex sermonibus actionibusque insecutis.

21. Er aber einschärfend gebot ihnen, dieses niemanden zu sagen,

22. indem er sprach: Es muß der Menschensohn vieles leiden und verworfen werden von den Aeltesten und Hohepriestern und Schriftgelehrten und getödtet werden und auferstehen am dritten Tage.

Lukas faßt, wie schon erwähnt, das Bekenntniß des Petrus kurz zusammen und übergeht ganz die Verheißung welche Jesus daran knüpfte, aber nicht als Pauliner, das heißt, in einem mehr oder weniger bewußten Gegensatze zu (nicht existirenden) Petrinern, sondern weil der Vorfall selbst nur summarisch in die Katechese der Heiden aufgenommen wurde, aus Gründen die sich annähernd wohl unschwer entwickeln lassen.

Die Heidenchristen konnten nämlich das außerordentliche das für jüdische Ohren im Bekenntnisse des Petrus lag, nicht ganz würdigen oder mitfühlen. Unbekannt mit den jüdischen Erwartungen und Vorstellungen schien ihnen nichts einfacher, nichts natürlicher und selbstverständlicher als die Antwort des Apostels: „du bist der Gesalbte Gottes, du bist der wahrhaftige Christus." Was hätte er anderes sagen können? Viel unbegreiflicher als das Bekenntniß des Petrus war ihnen das Verbot Jesu. Dieß bedurfte einer Begründung, wie sie wirklich in der Vorhersage seines Leidens und Sterbens folgt. Sein künftiges Leiden war ein leicht zu erkennendes und entscheidendes Motiv, mit dem Bekenntnisse Jesu als des Messias zurückzuhalten. Hätte man darauf gedrängt, Jesum als Messias anzuerkennen, wie viele würde sein von diesem Standpunkte aus ganz unbegreifliches Leiden irre gemacht und geärgert haben? Daß hier Zurückhaltung eine Pflicht der Klugheit gewesen sei, erkannte man leicht und sah man in der ganzen Lehrweise der Apostel welche nur nach und nach und mit großer Behutsamkeit in die Kenntniß der christlichen Geheimlehren einführten. Das Verbot Jesu war der Anfang und ein Beispiel der kirchlichen disciplina arcani.

Ganz umgangen aber wurde das Gespräch Jesu mit Petrus nicht, weil sich daran die erste Vorausverkündigung seines Todes knüpfte, eines Wortes das auf die Jünger einen so er-

schütternden Eindruck machte daß es ihnen nach Ort und Tag und Stunde unvergeßlich blieb. Es war in der Gegend von Cäsarea Philippi am sechsten Tage, oder wie Lukas unbestimmter hat, ungefähr acht Tage vor seiner Verklärung.

Der Vorrang des Petrus bildete einen Gegenstand der allgemeinen Katechese, aber die Art der Mittheilung war frei gelassen, weßhalb unser Evangelist davon in einem andern Zusammenhange spricht (XXII, 31, 32) und wider in einem andern Johannes (XXI, 15, 16).

Ueber das einzelne siehe die Erklärung zu Matth. XVI, 13—22 (II, S. 344—374).

23. Er sprach aber zu allen: Wenn einer mir nachfolgen will, verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich (täglich), und er folge mir.

Jesus sprach zu „allen", d. i. zu seiner ganzen Umgebung; ob aber diese aus mehreren Personen als seinen zwölf Jüngern bestand, deutet er nicht an; auch V. 27 weiter unten gibt keinen Aufschluß. Markus dagegen hat: „er rief das Volk herbei und seine Jünger und sprach zu ihnen." Allerdings konnte die Volksmasse welche nicht Zeuge der vorausgehenden Gespräche gewesen war, nur dunkel ahnen was Jesus mit dieser Aufforderung beabsichtige; aber das wollte er vielfach; sie sollte hörend nicht verstehen und sehend nicht sehen. Dem aufrichtigen Gemüthe blieb immer so viel haften, um daran sich später im Glauben zu kräftigen.

Die Bedeutung der beiden ersten Sätze hatte Jesus schon in früheren Reden die Matth. mittheilte, beispielsweise erklärt, und er thut's auch hier, seine damaligen Worte zum Theil widerholend. Zu „er verleugne sich selbst" bildet eine Erklärung in Beispielen: „wer Vater oder Mutter, wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth (Matth. X, 37)"; zu: „er nehme sein Kreuz auf sich", das andere, hier sich widerholende Wort: „wer sein Leben um meinet willen verliert." Sich selbst verleugnen heißt nach dem Beispiele das Jesus selbst als Norm aufstellt: dem Interesse Jesu absolut das seinige, und wenn es auf die heiligsten Rechte gegründet wäre, opfern. Das

Kreuz tragen heißt: für Jesus in den Tod gehen und wäre es der des Kreuzes.

Nun bleibt uns nur noch das dritte Wort: „er folge mir.“ Auch dieses ließ Jesus nicht ohne Erklärung; sie ist in dem unmittelbar vorausgehenden enthalten, darin er seinen eigenen gewaltsamen Tod vorher verkündiget, also daß „ihm folgen“ buchstäblich gemeint ist; er geht voraus in der Treue und im Gehorsame gegen den göttlichen Rathschluß bis in den Tod, wir haben ihm zu folgen. Da nun: folge mir, wie sich unbestreitbar ergibt, keine Widerholung des Obersatzes ist: „wer mir nachfolgen will“, indem dieses im bildlichen, jenes im buchstäblichen Sinne steht, so kann es entweder als eine neue Forderung die Jesus stellt, als dritte Stufe der wahren Jüngerschaft, oder als ein Trost, als eine Ermuthigung angesehen werden. Ich glaube, in jeder Weise letzteres festhalten zu müßen. „Folge mir“ enthielt Trost und Ermuthigung, die 1. in seiner Hinweisung auf die Auferstehung lag; wer ihm folgt zum Tode, folgt ihm auch zur Auferstehung; 2. darin daß folgen leichter ist als die Bahn brechen. Das schwerere „voranzugehen“ nahm Jesus auf sich, das leichtere „nachzufolgen“ läßt er uns. Welcher Trost, welche Kraft in dem Gedanken liegt: „Jesus ist mir in Kreuz und Leiden vorangegangen, ich folge ihm nur nach“, zeigen die wahrhaft christlichen Dulder zu jeder Zeit. Aus diesem Bewußtsein entsprang die Freude beim Anblicke der ausgesuchtesten Qualen, von ihm kommt die Ergebenheit und Geduld in Krankheiten die oft ein jahrelanges Martyrium sind. Nur der wird ein Opfer der Verzweiflung der das Wort vergißt: „ich folge ihm.“ Sollte es keine Tröstung enthalten, sondern eine neue, eine dritte Forderung, so entsteht die Schwierigkeit nachzuweisen, was sie enthalte, was gemeint sei neben der ersten und zweiten „verleugne dich, und nimm dein Kreuz.“ Man sagt zwar gerne nach dem hl. Chrysostomus, nicht jedes Kreuz verdiene den Himmel, „auch Räuber und Grabschänder und Teufelsbeschwörer trifft solches (das Kreuz zu tragen)“ *); es müße also um Christi willen

*) Chrysost. Hom. LVI in Matth.

Schmach und Kreuz uns treffen;*) aber man sieht leicht daß dieß schon im Obersatze enthalten ist: „wer mir nachfolgen d. i. mein Jünger sein will". Darin besteht die Jüngerschaft Christi daß man sich selbst verleugnet, darin aber besteht der Trost und die Kraft und die Ermuthigung zu dieser Jüngerschaft daß man ihm folgt.

Siehe die Erklärung zu Matth. X, 38 (II, S. 58) und XVI, 24 (II, S. 379).

24. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten.

Der oberste Grundschatz des christlichen Thuns, der Jüngerschaft Jesu lautet: Alles für das Interesse Jesu bis zur Verleugnung des Theuersten, bis zur Hingabe des Lebens in einen gewaltsamen Tod. Auf dieses oberste Princip folgt hier die Begründung, aber nicht in philosophischer Darlegung, zurückgehend auf seine Ursache welche im absoluten Rechte liegt das er an unsern Leib und an unser Leben hat u. s. w., sondern in rein practischer Haltung, genommen vom Erfolge, wornach der Gläubige nur auf diese Weise sein eigenes Interesse sichert. Das Interesse Jesu ist so sehr unser Interesse daß hier vollkommen das Paradoxon gilt: Was der Mensch hingibt, gewinnt er, was er behält, verliert er; gefunden wird was man verliert, verloren wird was man findet. „Um meinetwillen" bezeichnet die Sphäre in der dieser Satz eine Wahrheit ist.

---

*) Nat. Alex. zu Matth. X, 24: Hanc (sc. crucem) rejicit impius, accipere videtur philosophus, sed Christum non sequitur. Reischl: „Also hat jeder Jünger Christi, unangesehen seinen Rang und Stand in der Kirche, zunächst zur Rettung seiner eigenen Seele eine dreifache Bedingung zu erfüllen — Beides (sich selbst verleugnen, sein Kreuz tragen) muß geschehen, um Christo nachzufolgen d. h. es darf keine schlechthin von außen erzwungene Weltentsagung und es darf kein Leiden des Bösen und um des Bösen willen sein." Wer aber nennt „eine schlechthin von außen erzwungene Weltentsagung" sich selbst verleugnen? Beim schlechthin erzwungenen hört alle Selbstthätigkeit auf, die der Selbstverleugnung wesentlich zu Grunde liegt.

Die Väter der ersten Jahrhunderte beziehen die Worte unsers Verses vorzugsweise auf das Martyrium. In ihm erfülle sich die Verheißung Christi: wer sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten. Tertullian nimmt eine Vergleichung her von dem ärztlichen Verfahren das er in seiner kühnen Sprache „das Wüthen der Heilkunde mit Lanzette und Brenneisen und dem Feuer der Kataplasmen" nennt. Aber, fährt er fort, schneiden und brennen und auseinander spannen ist deßwegen kein Uebel, weil es nützliche Schmerzen bringt. Der aufschreiende, seufzende und unter den Händen des Arztes sich windende Patient überhäuft ihn hernach mit Geschenken und preiset laut seine Kunst. Also wüthen auch die Martyrien, aber zu unserm Heile; es steht bei Gott, uns für das ewige Leben durch Feuer und Schwert und jede Bitterkeit zu heilen.*) Der hl. Cyprian nimmt das Gleichniß von der Beschneidung des Weinstockes, oder vom Ausbrennen des Bodens. Nur wenn der Weinstock beschnitten wird, trägt er Trauben, und doppelte Früchte bringt ein Erdreich das gebrannt wird. Also ist es mit dem Martyrium, es verurtheilt das Leben zum Tode auf daß es durch den Tod das Leben bewahre. Da ist der Tod Ursache eines höhern Lebens, da führt der Tod zu einer größern Glorie.**)

25. Denn welchen Nutzen hat der Mensch, der die ganze Welt gewonnen, sich selbst aber verloren oder eingebüßt hat?

Dieser zweite Satz — eine Frage welche die Antwort in sich selbst trägt, steht dem ersten der auch mit „denn" eingeleitet wurde, nicht coordinirt oder parallel, als ob er eine neue, zweite Begründung des obersten Principes der Nachfolge Christi enthalte, etwa also: „Alles ist für Jesus hinzugeben, denn 1. hier

---

*) Scorpiac. c. VI: Quasi saevitia medicinae de scalpello, deque cauterio, de sinapis incendio.

**) De laude martyrii. Mors integriorem facit vitam, mors magis deducit ad gloriam — sic quoties ferro vitis ascinditur — melius uva vestitur — (sic) flammas plerumque agris juvit immittere quo — caeca terrae spiramenta laxentur.

gilt daß gewinnt, wer hingibt, 2. hier steht das Ich in Gefahr; wer dieses verliert, dem hilft es nichts, alles gewonnen zu haben. Nicht das ist die richtige logische Verkettung, sondern jene welche unsern Vers als Begründung des unmittelbar vorausgehenden V. 24 einreiht, als Beweis daß hier wirklich das Paradoxon: wer gewinnt, verliert, volle Wahrheit ist. Denn wer dadurch daß er sein Leben oder die ganze Welt gewinnt, sich verliert, der verliert wenn er gewinnt; und wer dadurch daß er sein Leben und die ganze Welt hingibt, sich gewinnt, der gewinnt wenn er verliert. Das Eine: Alles verliert, wer sich verliert, beweist Jesus nicht weiter, das ist unbestrittene Thatsache. Man kann sein Leben retten und sein Ich verlieren, man kann sein Leben verlieren und sein Ich retten; darüber ist kein Zweifel. Das andere, ob hier dieser Fall eintrete daß sein Ich verliere wer sein Leben rette, bedurfte einer Begründung die V. 26 folgt.

Der heilige Augustinus sagt: Wenn es darum gefährlich ist, seine Seele zu lieben, weil man sie verliert, so darf man sie nicht lieben, weil man sie nicht verlieren darf; wer sie aber nicht verlieren will, der liebt sie. Doch wie ist dieß zu verstehen? Wenn ich liebe, verliere ich: ich darf also nicht lieben, damit ich nicht verliere; wenn ich aber nicht verliere, liebe ich; ich muß also lieben, damit ich nicht verliere. Es gibt solche die verkehrt lieben; das will Gottes Wort beseitigen, nicht daß man seine Seele hasse, sondern daß man sie recht liebe. Wer verkehrt liebt, verliert seine Seele; wer recht haßt, rettet sie. Es gibt also eine verkehrte Liebe und einen rechten Haß seiner selbst; die verkehrte Liebe kommt vom Hasse, der rechte Haß von der Liebe seiner selbst. Eine verkehrte Liebe ist, wenn du deine Seele liebest in Sünde. Siehe, wie in Wahrheit diese Liebe vom Hasse kommt; denn der Psalmist sagt: „wer Ungerechtigkeit liebt, hasset seine Seele (Ps. X, 6).“ Siehe ferner, wie in Wahrheit der rechte Haß von der Liebe kommt; denn wer seine Seele hasset in diesem Leben, rettet sie für das ewige Leben. Wozu hilft was du nur für eine Zeit lieben kannst? entweder wirst du ihm oder es wird dir genommen. Wirst du hinweggerafft, so kommt der Liebende um; wird es genommen, so kommt um was du liebtest.

Nicht zu lieben aber ist, wo entweder der Liebende oder das Geliebte keinen Bestand hat. Darum laßt uns nur lieben **was** mit **uns ewig dauert.***)

Siehe Matth. XVI, 25, 26 (II, 381 — 383) und X, 39 (II, 59).

26. Denn wer sich meiner schämt und meiner Reden, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommen wird in seiner Herrlichkeit und der des Vaters und der heiligen Engel.

Hier liegt der Beweis vor daß sein Ich verliert, wer sein Leben durch Verleugnung Jesu gewinnt, und daß sein Ich gewinnt, wer sein Leben durch Bekenntniß Jesu („um meinetwillen") verliert. Denn, spricht Jesus, wer sich meiner schämt d. i. mich verleugnet und in Folge davon sein Leben rettet, dessen werde ich mich schämen und in Folge davon wird er sein Ich verlieren, er wird verdammt werden.

Die Jünger **glaubten** wenigstens den Herrn vollkommen zu verstehen, da wo er von seiner „Ankunft in Herrlichkeit" sprach. Es war dieß nach ihrem Dafürhalten nichts anderes als die endliche Kundgebung der messianischen Glorie und der Beginn der messianischen Thätigkeit im engern und eigentlichen Sinne. Alles bisherige konnte nur für ein vorbereitendes Wirken, für einen provisorischen Zustand angesehen werden, wie schon das Verbot, ihn als Messias dem Volke zu predigen, deutlich bekundete. Auf welche Weise nun dieses „kommen in Herrlichkeit" sich aus dem gegenwärtigen „dasein in Niedrigkeit", wie der Schmetterling aus der Puppe entfalten werde, überließen sie getrost Jesu allein; daß **bis dahin** Leiden und Trübsale hereinbrechen könnten, hatte nach den nächsten Aussichten die sich immer trüber zu gestalten begannen, viel Wahrscheinlichkeit: doch schreckte sie dieß nicht zurück; sie waren bereit, Jesu treu zu bleiben bis in den Tod, damit er sich ihrer in seiner Herrlichkeit nicht schäme; sie waren entschlossen, das Leben hinzugeben, damit sie im messianischen Gerichte ihr Ich retteten.

*) Sermo CCCLXVIII al. XXXVII.

Bei dem Ausdrucke „in seiner Herrlichkeit und der der heiligen Engel" wird jene Herrlichkeit bezeichnet welche der Messias und die heiligen Engel haben, bei dem andern: „in der Herrlichkeit des Vaters" die welche ihn umgibt. Das erste ist der sogenannte Genitiv der Eigenschaft, das zweite der entferntere Genitiv der Beziehung.*) Am deutlichsten drückt die hierin liegende Verschiedenheit etwa folgende Uebertragung aus: wenn er — der herrliche kommen wird mit den Engeln — den herrlichen in (umgeben von) der Herrlichkeit des Vaters.

Jetzt ist er (Jesus) „der niedrige", der „herrliche" wird er bei seiner Auferstehung, von da gehört die Herrlichkeit zu seiner Natur, eine Herrlichkeit die er nicht mehr ablegt. Auch bei den Engeln gehört die Herrlichkeit zu ihrer Natur, nur daß sie bei ihren irdischen Erscheinungen verhüllt werden, wie z. B. in der Begleitung des Tobias durch Raphael, oder hervortreten kann, wie in der englischen Verkündung auf den Fluren von Bethlehem geschah. Nicht in diesem Sinne steht der Ausdruck „Herrlichkeit des Vaters"; es wird damit nicht jene Herrlichkeit bezeichnet welche zum Wesen des Vaters gehört, jene Herrlichkeit die er den Seligen im Himmel offenbart, denn diese ist dem leiblichen Auge schlechthin unzugänglich, sondern jene welche ihn umgibt, in die sich Gott, wie der Psalmist sagt, kleidet, der himmlische Lichtglanz der auch dem leiblichen Auge sichtbar werden kann. Jesum den herrlichen in der Herrlichkeit des Vaters sah Stephanus: „er sah die Herrlichkeit Gottes und Jesum zur Rechten Gottes (Act. VII, 55)."

*) Unrichtig Mey.: „die Genitivi sind von gleicher Beziehung, Genit. subjecti." Die ältern Erklärer sehen im Ausdrucke „Herrlichkeit des Vaters" gerne einen Beweis für die Gottheit Jesu; seine Herrlichkeit sei die des Vaters; aber bei unserer Stelle fände dieß, wenn der Ausdruck wirklich eine derartige Beweiskraft hätte, keine Anwendung, weil Jes. Chr. seiner Herrlichkeit neben der des Vaters erwähnt. Reischl sagt: „Der Richter der Welt d. i. der Gottmensch wird zum Gerichte kommen in seiner (durch das Kreuz) erworbenen Herrlichkeit und zugleich bekleidet (ebenso vermöge der Gleichheit der göttlichen Natur wie kraft der Verdienste der Menschheit des Erlösers) mit der furchtbaren Majestät der Gerechtigkeit des himmlischen Vaters."

27. Ich sage euch aber in Wahrheit, es sind einige von den hier stehenden die den Tod nicht kosten werden, bis sie das Reich Gottes gesehen haben.

Ich bemerkte zu Matth. XVI, 28 daß wir im obigen Verse (bei Lukas) eine absichtliche Umgestaltung der Vorhersage haben die uns der erste Evangelist nach ihrem Wortlaute mittheilt. Die Umgestaltung bestand darin daß statt des concreten: „der Menschensohn kommend in seiner Königsherrschaft", der allgemeinere und geläufige Ausdruck „Reich Gottes" gewählt wurde. Letzteres ließ eine sehr umfassende Deutung zu und veranlaßte weniger zum nachgrübeln und zu extremen Erwartungen die durch das andere Wort leicht entzündet werden konnten. Solche Aenderungen lagen nicht bloß in der Vollmacht sondern selbst in der Pflicht des apostolischen Hirtenamtes.

Der Zusammenhang und das Sachverständniß ist genau wie bei Matthäus, nur daß da die Erfüllung mit dem Gerichte über Jerusalem beginnt, während sie nach unserm Wortlaute keinen streng zu fixirenden Ausgangspunkt hat.

28. Es geschah aber nach diesen Reden, es waren ungefähr acht Tage, nahm er den Petrus und Johannes und Jakobus zu sich und stieg auf den Berg um zu beten.

Matth. und Mark. haben die bestimmte Angabe „nach sechs Tagen"; Luk. die unbestimmtere: „es waren ungefähr acht". Er wählte letztere, weil sich wie es scheint, in der Tradition verschiedene Angaben vorfanden, je nach der Art der Berechnung. Zählte man den Tag der Unterredung und den an welchem die Verklärung statt fand, mit, so ergaben sich „acht Tage"; schloß man sie aus, so lautete die Angabe: nach sechs Tagen. Lukas hat nicht „nach ungefähr acht Tagen", sondern „es waren", wobei er den Verklärungstag selbst nicht undeutlich miteinbegreift.

Ich hatte meine Bedenken gegen die Tradition geäußert welche den Tabor als Berg der Verklärung nennt, 1. weil sich auf diesem Berge schon vor Christus Befestigungswerke befanden, und ihrer widerum bald darnach Erwähnung geschieht, 2. weil Christus nach übereinstimmender Angabe der drei Evangelien erst nach

der Verklärung Kapharnaum zureiste, der Tabor aber südlich davon liegt; 3. weil für diese Tradition die ältesten Zeugen fehlen. Die neuesten Erklärer perhorresziren diese, wie man mir vorwirft, falsche Kritik; ich wünschte nur daß es mit Gründen geschehen wäre, wie dankbar würde ich sein! *)

29. Und es ward, während er betete, die Gestalt seines Angesichtes eine andere und sein Kleid weiß, strahlend.

Lukas faßt sich am kürzesten; er beschränkt sich auf das allein was man sah, nämlich Angesicht und Kleid. Zu „weiß" fügt er als Sacherklärung hinzu „strahlend"; das Kleid wurde nicht weiß, aber es erschien weiß, weil es ganz durchleuchtet wurde, und das Licht farblos d. i. weiß ist. Vom Angesichte sagt er: „seine Gestalt wurde eine andere", die Weise der Umgestaltung bezeichnet er nicht ausdrücklich, deutet sie aber an in der Beschreibung des Lichtglanzes der Kleider, da dieser vom verklärten Leibe kam, nicht von einer anderwärtigen äußern

*) Sepp sagt, ich opfere Ritter zu lieb die alte kirchliche Tradition, jenem Ritter vor dem er doch so nachdrücklich gewarnt habe. Leider daß er selbst aus Ritter seine geographischen Beschreibungen nimmt, und gerade an unserer Stelle alles aushebt was sich bei ihm findet, bis auf den „Altar im Felde", nur daß er ihn zu einem „Hochaltar" macht. Oder will Sepp durch diese Betonung der kirchlichen Tradition hier seine eigenen Worte (Vorrede zu Band II) desavouiren? „Mit Ausnahme der Hauptörtlichkeiten zu Jerusalem, Nazareth und Bethlehem kann ich eine christliche Lokaltradition auf dem Boden Palästina's unmöglich anerkennen — Palästina bewahrte soviel wie keine historische Ueberlieferung (p. XVI, XVIII)." Reischl nennt den Berg Tabor einsam: „jene Höhe, die einsam aus der Ebene aufsteigt." Aber in welchem Sinne steht „einsam", ein Berg der auf seinem Gipfel eine Citadelle hat, wird kaum eine erwünschte „Einsamkeit" gewähren. Oder soll einsam bedeuten „isolirt, vereinzelnt"? Außer Mald. auf den ich schon verwiesen habe, ist unter den ältern auch Luc. Brug. gegen die traditionelle Angabe. Verisimile itaque fit, salvo meliori judicio, ut superiora, ita et haec consequentia, in partibus Caesareae Philippi contigisse etc.

Anstrahlung.*) Die Verklärung Christi gab sich den Jüngern kund im blendenden Lichtglanze der von ihm ausstrahlend seine Kleider durchleuchtete, in dem sein Angesicht glänzte wie die Sonne. Das Wesentliche ist die Umgestaltung, das außerwesentliche die Form der Erscheinung. Es ist darum gewiß nicht richtig, wenn man die Verklärung auf den bloßen Lichtglanz in dem Jes. Chr. erschien, beschränken und daher die Stelle des Matth. so umdeuten würde: „er wurde verklärt dadurch daß sein Angesicht leuchtend wurde wie die Sonne und seine Kleider glänzend wie das Licht.“ Ich habe mich dagegen schon zu Matth. ausgesprochen. Meiner Erklärung ist Reischl vollkommen beigetreten, auch Sepp in den Worten: „Hier war es, wo der Heiland einen Augenblick seine Knechtesgestalt ablegte u. s. w.“ Was er aber aus dem seinigen hinzuthut: „Christus erklimmt hier den Gipfel der Ekstase“, und widerum: „Es ist ein ekstatischer Schlaf der die drei Jünger im Angesichte der Schechina überfallen“, hebt das vorher zugegebene wider auf, indem es den ganzen Vorgang zu einer ekstatischen Vision macht. Da fällt die Frage nach der Erscheinungsweise des Moses und des Elias von selbst weg, da sie mit Jesus redeten, während er in der Ekstase war, und von den Aposteln gesehen wurden, während sie in der Ekstase (im ekstatischen Schlafe) waren. Heubner der gute practische Bemerkungen über den Zweck der Verklärung hat, spricht sich über sie selbst nicht aus. Oosterzee begnügt sich mit Lange, „auf die Geistesfülle hinzuweisen die von innen heraus Jesu ganzes Wesen überstrahlte.“

Treffend sagt der hl. Hieronymus: „Jesus erschien seinen Jüngern so, wie er am Tage des Gerichtes erscheinen wird. Der Herr wurde umgestaltet in jene Glorie, in der er hernach widerkommen wird in seiner Königsherrschaft. Die Umgestaltung fügte das Licht hinzu, sie nahm nicht die Gestalt

---

*) Cyrillus (Catena Corder.): Ascendit in montem, tres electos secum habens discipulos: deinde transfiguratur in eminentem quandam ac Deo convenientem claritatem, ut ipsum etiam vestimentum lucis quosdam radios evibraret et fulguri esse simile videretur.

hinweg.*) Eine kurze Andeutung enthält auch Chrysostomus: „Er wurde verklärt angesichts seiner Jünger, ihnen aufdeckend die zukünftige Herrlichkeit und wie in einem Räthsel und dunkel zeigend welches einst unser Leib sein werde.“ Beda stellt Moses Jesu gegenüber, beim erstern kam das Glänzen des Angesichtes von außen, bei Jesus von der innern ihm innewohnenden Glorie. Dabei blieben nach Joh. Damasz. die scholastischen Theologen, die Verklärung sei nur ein Durchbrechen der ihm innewohnenden göttlichen Glorie, die er gewaltsam in sich zurückgedrückt habe, damit er leiden könne. Ambros. und August. bieten keine Sacherklärung, wohl aber eine Fülle allegorischer Deutungen. „Jesus selbst glänzte wie die Sonne, sich kundgebend als das Licht das jeden Menschen erleuchtet der in diese Welt kommt. Was die Sonne dem Auge des Leibes, ist er dem Auge des Herzens. Sein Gewand aber ist die Kirche. Die Kleider fallen auseinander, wenn sie nicht vom Leibe des Tragenden zusammengehalten werden. Ein äußerster Saum dieses Kleides war Paulus der sich selbst den letzten und geringsten unter den Aposteln nennt. Wie das blutflüssige Weib durch die Berührung des Saumes am Kleide Christi geheilt wurde, so fand Heilung die Kirche aus den Heiden durch die Predigt des Paulus. Wer sollte sich wundern daß weiße Kleider die Kirche vorbilden, da der Prophet sagt: „Und wären eure Sünden roth wie Purpur, sie sollen weiß werden wie der Schnee!“ **)

30. Und siehe, zwei Männer redeten mit ihm, dieses waren Moyses und Elias

31. welche, in Herrlichkeit gesehen, von seinem Ausgange sprachen den er erfüllen werde in Jerusalem.

Moses und Elias erschienen „in Herrlichkeit“, sowie Engel „in Herrlichkeit“ erscheinen, gegenüber solchen Erscheinungen in denen die Herrlichkeit absichtlich verhüllt wird. Doch will der Evangelist damit nicht sagen daß die „Herrlichkeit“ zur Natur

---

*) Transformatio splendorem addidit, faciem non subtraxit.

**) August. Sermo LXXVIII al. LX!X de divers.

der beiden Erscheinenden gehörte, wie sie zur Natur der Engel gehört. Bei Moses und Elias war sie eine augenblickliche, vorübergehende, wie ihre Erscheinung selbst, und innerlich verschieden von der „herrlichen Umgestaltung" Jesu Christi. „Der Ausgang" von dem sie reden, ist der Tod Jesu; Luk. gebraucht den Ausdruck „erfüllen", weil der Tod und die Art des Todes (die gewaltsame Tödtung) vorherverkündet waren. Es hat nicht die Bedeutung „vollenden, zur Vollendung bringen", als ob zur Vollendung, zu Ende gebracht werden sollte, was schon begonnen hätte, weil der „Ausgang" selbst noch in keiner Weise einen Anfang gemacht hatte. Jesus brachte vollkommen und buchstäblich in Erfüllung was von seinem Ausgange vorhergesagt war. Ganz besonders passend erscheint der Ausdruck erfüllen im Munde des Moses und Elias, als der Stellvertreter des Gesetzes und der Prophetie, die beide durch Jesus Christus und hauptsächlich durch seinen Tod erfüllt worden sind.

Im übrigen siehe die Erklärung zu Matth. XVII, 3. Ueber die Art der Erscheinung sagt Reischl: „Moses und Elias erschienen bei dem verklärten Christus nicht in Scheingestalten, sondern wirklich, persönlich: Elias körperhaft aus dem Paradiese, Moses aus der Vorhölle*), mit einem Lichtleibe welcher hiefür ihm aus dem Grabe erweckt worden." Aber wie vieles ist hier dunkel! Ein Lichtleib wird erweckt aus dem Grabe ihm; soll das etwa heißen: „und Moses der glorreich (mit einem Lichtleibe) aus dem Grabe erstanden war?"

32. Petrus aber und die mit ihm waren beschwert vom Schlafe, da sie aber wach geblieben waren, sahen sie seine Herrlichkeit und die beiden Männer die bei ihm standen.

Jesus hatte mit den dreien die ganze Nacht im Gebete zugebracht. Gegen Morgen machte die angestrengte Natur ihre

*) Ich muß bemerken daß wohl die Rabbinen zwischen Paradies und Vorhölle insofern unterschieden als sie von einem „obern und untern Paradiese" sprechen, aber im alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauche tritt diese

Rechte geltend, die Jünger befiel Schlaftrunkenheit, aber sie blieben wach, und sahen wach und leibhaft die wunderbare Umgestaltung ihres Herrn und Meisters, und Schlaf und Müdigkeit waren vergessen und verschwunden.

Die Erzählung ist so einfach daß es mir kaum nöthig scheint zu fragen, warum der Evangelist davon spreche; es liegt auf der Hand. Die Jünger, sagt er, waren allerdings ermüdet und schlaftrunken, aber keineswegs eingeschlafen sondern wach, als sie Zeugen der Verklärung wurden. Der Anblick des verherrlichten Leibes Jesu Christi war keine Traumerscheinung.

Entschieden falsch ist es das „unbewußte Reden" des Apostels etwa aus seiner Schlaftrunkenheit erklären zu wollen.*) Schläfrige Apostel und vor ihnen Jesus, Moses und Elias in überirdischer Glorie, das Angesicht leuchtend wie die Sonne — wer kann eine solche Abgeschmacktheit ertragen? In direktem Widerspruche aber mit dem Wortlaute des Evangelisten steht es, die Apostel in einen, wenn auch ekstatischen, Schlaf sinken zu lassen. Lukas der die Apostelgeschichte geschrieben hat, kennt recht wohl den Unterschied von einem Gesichte in der Ekstase (Act. X, 10. XI, 5. XXII, 17) und einem überirdischen Vorgange bei wachen Sinnen.**)

Unterscheidung nicht hervor, da heißt Paradies jeder jenseitige Ort der Seligen und Erwählten.

*) Meyer: „Er (Petrus) war sich nicht bewußt, was er sagte (so consternirt hatte ihn die im Kampfe mit dem Schlafe eingetretene wunderbare Erscheinung): sonst würde er nicht so Ungehöriges vorgebracht haben."

**) Reischl: „Nach dem Griechischen — „da sie aber durchgewacht hatten" haben wir uns mit Grund in dem „Schlafe (?)" der hl. Apostel, welcher sogleich in „Wachen" überging, ein Niedergehen und Schließen der äußern sinnlichen Wahrnehmungsorgane zu denken, welchem das erhöhte (ekstatische) Schauen vermittels des unmittelbar seelischen Wahrnehmens folgt." Um Christus in der hl. Hostie in seiner verklärten Menschheit zu sehen, bedarf es eines ekstatischen Schauens, nicht aber, um den verklärten Christus auf Tabor zu sehen. Oder wird die Widerkunft Christi und das letzte furchtbare Gericht auch nur ein ekstatischer Vorgang sein?

33. Und es geschah, da sie von ihm hinweggingen, sprach Petrus zu Jesus: Meister, gut ist unser hier sein, und laßt uns drei Hütten bauen, eine dir und eine dem Moses und eine dem Elias.

So lange Moses und Elias mit Jesus im Gespräche begriffen, oder überhaupt, wenn ich so sagen darf, um ihn beschäftigt waren, unterbrach Petrus den heiligen Verkehr nicht, sowie aber Moses und Elias von Jesus wegtraten, d. h. sich von ihm weghoben, da konnte er seine Freude, seinen Herzensjubel nicht mehr in sich zurückhalten: „Herr, rief er aus, wie gut, wie herrlich ist es hier zu sein! Laßt uns drei Hütten bauen!" Er wußte nicht, fügt Lukas bei, was er sage. Das hat wohl, wie ich dafür halte, den einfachen Sinn: „In seinem freudigen Schrecken dachte der Apostel nicht daran daß jene welche er so eben in Herrlichkeit gesehen hatte, was auch der Zweck ihres Kommens sein möge, keiner Hütten bedurften." Recht schön sagt der hl. Ambrosius: „Obgleich er nicht wußte was er sage, so bot er doch seine Dienstleistung an. Es liegt darin nicht eine knabenhafte Unbesonnenheit, sondern Andacht; sein Nichtwissen war Sache der Natur, sein Reden Sache der Andacht." Und der hl. Hieronymus: „Der Herr antwortet auf das Anerbieten nicht, damit bezeichnend daß nicht sündhaft aber ungeordnet sei was er wünsche, da die Welt nur durch den Tod Christi erlöst werden konnte." Auf mystische Wahrheiten die Petrus unbewußt (prophetisch) ausgesprochen habe, muß ich verzichten.*)

34. Während er aber dieses sprach, ward eine Wolke und überschattete sie; sie aber erschraken, da jene in die Wolke hineintraten.

---

*) Reischl: „Die Worte Petri sind unter diesen Umständen gewiß nicht naiv im gewöhnlichen Sinne. Es ist die Einfalt der Entzückung in welcher kindliche Form des Ausdrucks große Geheimnisse ausspricht. Petrus hat in der Kirche, deren Grundstein er ist, dem verklärten Jesus wirklich den Tabernakel erbaut, neben und unter welchem, als Zeugen dienend, Moses und Elias stehen." Nicht so entzückt von den Worten Petri ist Sepp; nach ihm hat der Apostel vielmehr „phantasirt (sic) von einer

35. Und eine Stimme kam aus der Wolke die sprach: Dieser ist mein Sohn, der Geliebte, ihn höret!

36. Und da die Stimme kam, wurde Jesus allein gefunden. Und sie schwiegen und erzählten Niemanden in jenen Tagen etwas von dem was sie gesehen hatten.

Die Wolke der göttlichen Gegenwart umschattete Jesus Moses und Elias, aber so daß Jesus in der Wolke sichtbar blieb, Moses und Elias hinweggehend verschwanden. Lukas hebt besonders heraus daß Jesus allein in der Wolke gesehen wurde. Es sollte über die Person der das himmlische Zeugniß galt, kein Zweifel erhoben werden können. Während die Apostel voll Schreckens auf dem Angesichte am Boden lagen, hörte die Verklärung auf.

Zur ganzen Erzählung siehe Matth. XVII, 1 — 9 (II, 389—407).

37. Und es geschah am folgenden Tage, da sie vom Berge herabstiegen, kam ihm viel Volk entgegen.

Alle drei Evangelien reihen nach der Verklärung den Vorgang mit dem besessenen epileptischen Knaben ein; auf das Anschauen himmlischer Glorie folgt ein Blick in die Tiefe des menschlichen Elendes, auf eine Nacht voll Sonnenklarheit folgt ein Tag voll Finsterniß und Schrecken. Wie leicht, wie schnell oft zerspringt die Saite deren Wohllaut uns für immer zu fesseln schien!

Unser Evangelist gibt eine genaue Zeitbestimmung: „am nächsten Tage" d. i. an dem welcher auf die Nacht der Verklärung folgte; Markus fügt dazu eine genaue Schilderung der Art des Zusammentreffens mit dem Volke. Es hatte ihn nicht aufgesucht, eilte ihm aber erwartungsvoll und freudig entgegen, sowie es ihn erblickte. Er kam eben recht.

Vereinigung aller Kirchen und Versammlung aller Gläubigen der verschiedenen Bekenntnisse auf dem Berge Gottes, als führe dieß zur Verherrlichung Christi u. s. w. (IV, 267)."

38. Und siehe, ein Mann aus dem Volke schrie und sprach: Lehrer, ich bitte dich, siehe an meinen Sohn, denn er ist mein einziges Kind!

„Die Noth lehrt beten. Der Vater des Mondsüchtigen ein tröstliches Beispiel für arme Eltern die solche unglückliche Kinder haben. Sie sollen Hilfe suchen bei Christo, ihn anrufen, in seinem Worte Trost suchen. Des Herrn Erbarmen ist gläubigen Eltern gewiß immer nahe. Ist der Teufel schuld an der Menschen Krankheit (durch die Sünde), so muß man nicht bloß leibliche Arznei anwenden, sondern auch geistliche mit herzlichem Gebet (Heubner)."

39. Und siehe, ein Geist ergreift ihn, und sogleich schreit er auf, und er zerrt ihn unter Schäumen, und kaum weicht er von ihm, ihn zerschlagend.

Die Noth macht beredt und demüthig. Der bittende Vater schildert ergreifend die epileptischen Erscheinungen die von einem bösen Geiste kamen: ihren Anfang im aufschreien, ächzen oder heulen, ihren eigentlichen Ausbruch im hin- und hergezerrt werden, ihr allmähliges Ende in nervösen Zuckungen, als ob der Knabe heftig geschlagen werde. Da die Anfälle sehr hartnäckig waren, so sagte man vom Leidenden: „der böse Geist verläßt ihn nur mit Mühe." Denn obgleich die Krankheit in der Art wie sie hervortrat, von einem bösen Geiste kam, so doch nur in Folge göttlicher Zulassung. Wenn seine Zeit um ist, muß er vom Kinde weichen, sei's auch nur auf kurze Zeit.

Man hat die Angabe: „und er schreit auf" nicht selten auf den unreinen Geist bezogen. Aber der Evangelist will offenbar ein Leiden des Knaben ausdrücken, eine Folge des ergriffen werdens. Wohl heißt es auch von den Dämonen „sie schreien", aber nur da wo sie genöthigt wurden, die Besessenen zu verlassen, oder wo sie Jesus als ihren Ueberwinder bekennen, so daß auch bei ihnen „schreien" Ausdruck des Entsetzens und Schmerzens ist, was hier nicht sein könnte.*) Die Annahme von

*) Gegen Bornem. der sich besonders darauf stützt daß die Dämonen öfter

„widerlichen Tönen die er im Knaben hören lasse", ist ohne alles innere Motiv. *)

40. Und ich bat deine Jünger daß sie ihn austrieben, und sie vermochten es nicht.

Er sagt das nicht als Vorwurf gegen die Jünger, sondern als Beweis der Größe des Unglückes. Warum sollte es nicht Uebel geben, deren Heilung, wenn eine möglich ist, nur von Jesus käme? Niemand sah darin eine Geringschätzung der Jünger.

Nicht selten trotzt ein Sünder allen Bemühungen der eifrigsten Seelsorger; da sollen sie ihre Zuflucht gleich dem bittenden Vater zu Jesus nehmen, daß er in seiner Barmherzigkeit thue woran menschliche Kraft und menschlicher Wille zu Schanden werden. Wie oft geschieht es daß ein solcher Mensch plötzlich bekehrt und ganz umgewandelt wird, damit man erkenne, nicht der Lehrer, nicht der Schüler, die Gnade allein ist's die wirkt. **) Aeltere sehen in unserm Vorgange auch ein Vorbild der Taufe. Von der dämonischen Besessenheit des nicht Widergebornen heilt nur das Sakrament, da gibt es absolut keine andere Hilfe. ***)

41. Jesus aber erwiderte und sprach: O ungläubiges und verkehrtes Geschlecht, bis wie lange werde ich bei euch sein und euch tragen? bringe den Knaben her!

Daß der Schmerzensruf Jesu dem Vater und in diesem dem Volke gilt, nicht den Jüngern, wie man wollte, tritt bei unserm Evangelisten entschieden hervor. Er läßt nur den Vater angeredet werden, und er erwähnt der Jünger gar nicht. Es wäre

---

schrieen oder riefen und sprachen. Immerhin ist zwischen schreien und sprechen, wobei der Inhalt des Gesprochenen folgt, eine große Differenz.

*) Oosterz.: „Nicht der Knabe, sondern der Geist (schreit), der die widrigsten Töne hören lässet."

**) Non doctor, non discipulus, sed gratia sola efficit. Prosper.

***) In hoc daemoniaco a Domino curato salus omnium fidelium designata est, qui originalis peccati reatu adstricti veniunt in mundum, nec nisi unius redemptoris Jesu Christi fide et gratia salvandi sunt. Nat. Alex. (zu Marc.) p. 838.

wirkich ein grobes Mißverständniß von Seite des Berichterstatters, wenn er, während Jesus die ungläubigen Jünger meinte, seine Worte so umstellte daß sie der Leser nur auf das Volk beziehen konnte. Doch ist das nicht zu besorgen: wir haben schon zu Matth. XVII, 16—18 gesehen, in welch engem Zusammenhange diese Antwort mit der Form der Bitte stehe. Was der Vater als Entschuldigung und Motiv seiner Bitte vorbringt, daß nämlich die Apostel den Knaben nicht heilen konnten, ist in den Augen Jesu gerade eine Selbstanklage. Um was die Menschen im Glauben bitten, wird geschehen; von einem nicht können darf da gar nie die Rede sein. Die Apostel konnten nicht, weil er, der Bittende und die Bittenden keinen d. i. nicht den rechten, unbedingten Glauben hatten.

Die ältern Erklärer heben mit Nachdruck hervor daß die Worte nur hart klingen, daß sie nicht hart sind. Ihre Strenge milderte schon der Ton der Rede und insbesondere die Erlaubniß, den Knaben zu bringen. „Liebe, sagt der hl. Augustinus, und sage was du willst; nie wird übel sein, mag es auch übel klingen, wenn du weißt daß du durch das Schwert des Wortes Gottes ein Retter sein wirst von Sünden und Gebrechen.“ *)

42. Aber noch während er herkam, riß ihn der Dämon und zerrte ihn. Jesus aber schalt den unreinen Geist und heilte den Knaben und gab ihn seinem Vater zurück.

Die Jünger hatten nicht vermocht, dem Knaben zu helfen; das lehrte der Augenschein, denn noch im Augenblicke da er zu Jesus gebracht wurde, zerrte und riß ihn der Dämon hin und her. Jesus ließ es zu, damit die Heilung durch sein Wort erkannt und bezeugt werde. Er spricht und es geschieht.

Vor den Augen Jesu zerrte der Dämon den Knaben, als ob er erst recht von ihm Besitz nehmen wolle; in ähnlicher Weise sind wir oft gerade da den heftigsten Versuchungen ausgesetzt, wo Bekehrung und Besserung ernstlich zu wirken beginnen; es sind die letzten Anstrengungen des Satans, sich in seinem bisherigen Besitze zu erhalten (Beda).

*) Exposit. epist. ad Gal. cap. VI.

43. Es staunten aber alle über die Größe Gottes.

Jedes Wunder ist ein Zeugniß der göttlichen Größe und Macht; wie aber in dem einen die Macht, so kann sich in dem andern vorzugsweise die Größe und Hoheit Gottes abspiegeln; die Erweckung eines Todten zeigt uns Gottes Macht, die Heilung eines Besessenen von dämonischen Gewalten Gottes Hoheit und Größe. Ein wahrhaft großartiges Schauspiel bot die schreckliche Scene der satanischen Bewältigung des Kindes auf die plötzlich vollkommene Heilung folgte. Man erinnerte sich unwillkührlich der Worte des Psalmisten: „Der thront im Himmel lacht ihrer, es spottet ihrer Gott (II, 4)."

Da sich aber alle verwunderten über alles was Jesus that, sprach er zu seinen Jüngern:

44. Leget ihr in eure Ohren diese Worte, nämlich der Menschensohn ist daran in Menschenhände überliefert zu werden.

45. Sie aber erkannten diese Rede nicht, und sie war verhüllt vor ihnen daß sie sie nicht verstanden, und sie fürchteten sich ihn wegen dieser Rede zu befragen.

Der Zusammenhang mit dem vorausgehenden ist enge logisch, nicht enge chronologisch, d. h. die Worte welche Jesus hier zu seinen Aposteln sprach, gründeten sich auf das Staunen und Verwundern des Volkes im allgemeinen, nicht speciell und ausschließlich auf jenes das gleichsam die Schlußscene zur Heilung des Besessenen bildete. Das deutet unser Evangelist selbst an, indem er den Satz widerholt und etwas anders gestaltet, ganz sicher aber ergibt es sich aus den Berichten bei Matth. und Markus.

Die Stimmung des heiligen Staunens, der Bewunderung und der daraus folgenden hohen Verehrung die Jesu überall gezollt wurde, dauerte länger und schien die Jünger zu den glänzendsten Hoffnungen zu berechtigen; aber auf den Herrn selbst machte sie den conträren Eindruck. Ihm schwebte die baldige Umstimmung in Jerusalem vor Augen, und der prophetische Blick auf sie erfüllte sein Herz mit Wehmuth und Trauer die er vor

seinen Jüngern nicht verbarg, indem er widerholt auf sein nahes gewaltsames Ende hinwies. Die Jünger voll träumerischer Freude, Jesus voller Todesgedanken bei einer und derselben Veranlassung: wie oft lachen wir, worüber wir weinen sollten!

Die drei evangelischen Berichte stimmen chronologisch und sachlich vollkommen überein. Die erste Vorhersagung des Leidens erfolgte kurz vor der Verklärung, ihre Widerholung fiel in die Zeit bald nach der Heilung des Besessenen, als Jesus, wie es schien, unter den glücklichsten Auspicien den Boden von Galiläa betrat, um nach Kapharnaum zurückzukehren. Zwei Dinge mochten hier auffallen, daß nämlich Jesus schon wider von seinem nahen Tode sprach, und daß ihn die Jünger noch nicht verstanden. Darüber gibt Lukas Aufschluß; das erste hatte seinen Grund im Verhalten des Volkes, dessen Anhänglichkeit, wie gesagt, ihn mehr mit Trauer als Freude erfüllte, das andere im Rathschlusse Gottes: die Apostel sollten nicht verstehen was Jesus Christus voraussage, sie hätten es noch nicht fassen können.

„Leget ihr in eure Ohren"*), horchet ihr auf diese Worte, behaltet sie in euren Ohren, entgegen den Einflüsterungen eures von exaltirten Erwartungen erfüllten Herzens. Der Menschensohn in Menschenhänden! Als ob er gleichsam daher seinen Namen „Menschensohn" habe, weil er „Menschenhänden" überliefert wird; das Prädicat der Ehre ein prophetisches Zeichen der Schmach! „Menschenhände" stärker als „Feindeshände", nach dem Worte Davids: „Lasse mich fallen in die Hand des Herrn, denn sehr groß ist seine Barmherzigkeit, doch in die Hand der Menschen möge ich nicht fallen." Menschenhand im Gegensatz zu Gotteshand ist eine Gewalt die keine Schonung, kein Mitleid kennt, die nur nach dem Antriebe der Rache und des Hasses handelt.

46. Es kam aber der Gedanke in sie, wer wohl ein größerer unter ihnen wäre.

Die Jünger wurden, wie Matth. sagt, traurig über die Worte Jesu, obwohl sie ihren Sinn nicht ganz erfaßten und nicht

---

*) Siehe darüber die Anmerk.

den Muth hatten, ihn darüber zu befragen. Eben das Räthselhafte in der Rede und der tiefe Ernst Jesu machte sie niedergeschlagen. Indeß war dieses bald wider vergessen, und da ihr Meister und sie mit ihm überall höchst ehrenvoll aufgenommen wurden und nach der Versicherung Jesu selbst die Entfaltung der ganzen messianischen Glorie nahe war, erwachte in ihnen der eitle Gedanke, wer alsdann ein größerer, wer ein kleinerer sein werde. Daß nicht alle gleich sein würden, war zu vermuthen, standen sogar jetzt schon einige ihm näher; daß jeder für sich gerne einer von den größeren gewesen wäre, war eine Schwäche die wir kaum hoch anschlagen werden. Bei dieser Schwäche wirkte ja auch die Liebe mit in der gewiß keiner hinter einem andern zurückstehen wollte.

Dieser eitle Gedanke, oder wie die Apostel in ihrem strengen Urtheile über sich selbst wohl sagen mochten, diese Hoffart gab Veranlassung zu einem Dispute dessen Matth. und Mark. erwähnen, wer nämlich ein größerer, wer ein kleinerer im Himmelreiche sein werde. Der Gedanke war: wer aus ihnen, der Disput aber nicht: wer aus ihnen, sondern im allgemeinen: wer im Himmelreiche ein größerer, wer ein kleinerer sein werde, welche Tugendübung zur Theilnahme am Himmelreiche in ganz vorzüglichem Sinne befähige u. s. w. Beachten wir dieses, dann haben wir auch den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeit welche die abweichenden Berichte der Evangelisten zu bieten schienen. Lukas sagt: sie dachten, Markus: sie stritten unter sich, Matthäus: sie legten Jesu die Streitfrage vor; jeder hebt ein anderes Moment hervor. Die sachliche Ausgleichung zwischen Mark. und Matth. hielt nie schwer*), aber auch die zwischen Lukas und den beiden andern ergibt sich ebenso einfach und

*) Ich sage mit Absicht die sachliche Ausgleichung, nicht die formelle, da hier eine Divergenz statt hat die wir belassen dürfen. Die Herstellung einer formalen Gleichförmigkeit der einzelnen Berichte ist durch nichts gefordert. Die gewöhnliche Art der Harmonistrung sagt hier: zuerst hätten die Jünger geschwiegen, dann aber ihre Frage dem Herrn vorgetragen.

natürlich, wenn man nur streng bei dem bleibt was die einzelnen Berichterstatter wirklich sagen, also nicht aus dem Gedanken (bei Lukas) unbefugt einen Disput macht, und nicht zu: „wer ein größerer im Himmelreiche sei (bei Matth. und Mark.)", eben so unbefugt: „unter ihnen" einschaltet. Die Verschiedenheit des Berichtes kommt auch hier wie in den meisten andern Fällen von den verschiedenen Standpunkten der Berichterstatter. Matthäus erzählt die Thatsache welche für ihn und seine Leser theologisch wichtig war, Lukas geht auf ihre innerste Ursache zurück, weil sie von den Aposteln besonders hervorgehoben wurde, so zwar daß die äußere Folge — der Disput, für die Heidenchristen ohne Bedeutung, vielfach ganz wegblieb. In seiner Antwort ging Jesus nur auf die Gesinnung ein, auf die Gedanken von denen sich die Apostel beschleichen ließen.

Ich muß dabei beharren daß Matth. und Luk. zwei verschiedene Momente eines und desselben Vorganges berücksichtigen, und ferner daß die Sätze „wer ein größerer sei im Himmelreiche" und „wer ein größerer unter ihnen sei" nicht identisch sind, daß sich also die Apostel keineswegs so weit vergaßen, wie Schulbuben darüber zu hadern, wer mehr beim Herrn Lehrer gelte. Auch die neuesten Erklärer beachten dieß nicht; sie lassen ganz gemüthlich die Apostel einen erbärmlichen unwürdigen Streit unter sich führen, fast als ob es uns zur Ehre gereichte, aus ihnen recht kleinlichte Menschen zu machen.

47. Jesus aber der den Gedanken ihres Herzens sah, nahm ein Kind und stellte es vor sich hin

48. und sprach zu ihnen: Wer aufnimmt dieses Kind auf meinen Namen, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf der mich gesandt hat: denn der kleinere der unter euch allen ist, dieser ist ein großer.

Die Antwort Jesu auf den fragenden Gedanken der Jünger ist doppelt, zuerst eine indirecte und dann, weil ihr Verständniß in der That schwierig war, eine directe. Wenn Jesus Christus ein kleines Kind vor sich hinstellt und zu seinen Jüngern spricht: „Wer dieses Kind aufnimmt auf meinen Namen, oder um mei-

nes Namens willen, d. h. weil es meinen Namen trägt, weil es ein christgläubiges Kind ist*), der nimmt mich auf", so vindicirt er dem Kinde eine Hoheit und Würde, eine Größe im Himmelreiche welche der Jesu im gewissen Sinne gleich geachtet wird, über der es keine andere mehr gibt. So viel erkannte man leicht; aber woher einem Kinde oder etwa diesem Kinde, weil sich Jesus vielleicht auf dieses eine Kind das vor ihm stand, beschränkte, eine solche Größe und Auszeichnung komme, das war keineswegs so einfach und deutlich, als es uns dünken mag. Die Apostel hätten darin eine warnende Zurechtweisung ihrer Vorstellungen von Hoheit und Größe im Himmelreiche ahnen können, aber den eigentlichen Grund würden sie so wenig als andere gefunden haben: darum gibt ihn Jesus selbst an, indem er sagt: „denn der kleinere der unter euch allen ist, dieser ist ein großer", d. h. eine solche Hoheit im Himmelreiche die der meinigen gleich geachtet wird, nimmt das Kind ein, weil im Himmelreiche der Grundsatz gilt: der kleine ist groß, und je mehr Kind desto höher; also: je kleiner (nach diesem Maßstabe des Kindseins) desto größer.

Im „Kind sein" liegt die Größe; den Vergleichungspunkt des Bildes enthält die Natur des Kindes entgegen der des Mannes; Kindesnatur befähiget allein für das Himmelreich; von den kindlichen Tugenden ist streng genommen nicht die Rede, schon weil das Kind im engeren Sinne noch keine Tugend hat.

Im übrigen siehe die eingehende Erklärung zu Matth. XVIII, 1—6 (II, 434—445).

Der hl. Augustinus sagt: „Alle lockt die Hoheit an, die Leiter dazu ist die Demuth; nach großem streben wir, laßt uns das kleine recht erfassen und wir werden groß sein. Du willst

*) Unrichtig Bucher zu Mark. IX, 36: „Wer ein Kind in meinem Namen, d. h. weil es so meine Absicht und mein Wille ist, aufnimmt." Undeutlich Reischl zu Matth. XVIII, 5: „weil solche Kinder Christi Eigenthum und Lieblinge sind, und weil Christus es will." Wie denn sind sie Christi Eigenthum und Lieblinge? doch nur durch ihren Glauben, oder den Glauben ihrer Eltern. Die bloß natürliche Zuneigung gehört nicht hieher; da gälte vielmehr sein strenges Wort vom verleugnen.

die Höhe Gottes, eigne dir zuerst die Demuth Gottes an; sei niedrig wegen deiner, wie Gott sich erniedriget eben deinet- nicht seinethalben. Die Demuth ist das gering sein der Großen, der Stolz ist das trügerische groß sein der Kleinen; es erniedrigt durch erhöhen, es macht leer durch aufblähen, es zerreißt durch spannen. Demüthig kann nicht sein der Schuldige, stolz kann nicht sein der Unschuldige. Die Demuth kann nicht übel wollen, da sie niemanden beneidet, der Stolz kann nur übel wollen, denn er zeugt den Neid auf andere, der Neid aber ist der Vater alles übel wollens."*)

49. Es erwiderte aber Johannes und sprach: Meister, wir sahen einen auf deinen Namen Teufel austreiben, und wir hielten ihn ab, weil er nicht folgt mit uns.

Verständigen wir uns zuerst über die Sache, dann über den geschichtlichen Zusammenhang.

Betreff des ersten dürfen wir nicht außer Acht lassen daß genau derselbe Ausdruck („auf deinen Namen") wie im vorausgehenden Verse steht, und daß an ihm auch Markus in der entsprechenden Stelle (IX, 39) festhält. Nun heißt „auf deinen Namen" nicht „kraft der Anrufung oder der Aussprechung des Namens Jesus", sondern „kraft der Gemeinschaft in welcher der Handelnde mit Jesus steht, oder in die er mit Jesus durch das Bekenntniß seines Namens treten will." Jemand treibt Teufel aus auf den Namen Jesu heißt somit: Jemand treibt Teufel aus kraft seines Glaubens an Jesus, oder kraft der gläubigen Gemeinschaft in welcher er mit Jesus steht. Einen solchen will auch Johannes bezeichnen, wie man deutlich daran sieht daß er fortfährt: „wir haben es ihm verwehrt, weil er nicht folgt mit uns", d. h. weil sein Vorgeben mit seinem Thun im Widerspruche steht. Er gibt vor, in Gemeinschaft mit dir zu stehen; auf dieses Vorgeben hin heilt er Besessene: aber er steht in keiner Gemeinschaft mit dir, er folgt dir nicht nach, ist kein Jünger von dir. Die Apostel gingen von dem Grundsatze

---

*) August. Sermo XCVI al. XLVII.

aus daß es keine Gemeinschaft Jesu gebe ohne Nachfolge, daß also jedes Thun das eine Gemeinschaft mit Jesus zur Voraussetzung hat, ohne Nachfolge und Jüngerschaft unerlaubt sei.

Man übersetzt zwar allgemein „in deinem Namen", und erklärt das ganz kurz und zuversichtlich: „durch Aussprechen deines Namens". Aber was berechtiget dazu? Denn 1. ist der Ausdruck, wie er im Griechischen lautet, dagegen; „in" und „auf deinen Namen" sind im Griechischen so wenig gleichbedeutend als im Deutschen. 2. Wir verlören bei dieser Uebersetzung, wenn sie erlaubt wäre, den in die Augen springenden Contrast von Vorgeben und Sein. 3. „In deinem Namen" enthielte die Formel; aber über die Art, wie die Jünger damals Besessene heilten, erfahren wir nichts. Das spätere „im Namen Jesu" gehört nicht hieher; da handelten und sprachen sie „im Namen Jesu des Auferstandenen" als seine Apostel.

50. Jesus aber sprach zu ihm: Hindert nicht; denn wer nicht wider euch ist, ist für euch.

Jesus läßt in seiner Antwort die Grundsätze von denen die Apostel ausgingen, unangetastet stehen, widerspricht aber ihrer Anwendung auf diesen Fall, denn hier gelte daß mit ihnen sei, wer nicht wider sie ist, daß also mit ihnen folge, mit ihnen gehe, wer sie nicht bestreitet, wer nicht gegen sie geht. Das Letztere lag offen da, das ganze Thun des Mannes war voll des Eifers für Jesus wenigstens dem äußern nach.

In wie ferne der Satz dessen sich Jesus seinen Jüngern gegenüber bedient, hier mit Recht und Fug anzuwenden sei, umgeht Lukas; ihm ist genug daß Jesus so gesprochen; doch Markus gibt auch dafür den Grund in Jesu eigenen Worten an, wornach das äußere Zeichen des Wunders die Bezeugung der Gemeinschaft mit Jesus ist, woran die Apostel zweifelten. Der Erfolg bewies daß Mittel und Zweck gut und heilig waren, ein wirklicher Glaube an Jesus das Mittel, die Ehre Jesu der Zweck.

Wir sehen nun, wie Jesus dem Argumente der Jünger entgegentritt. Sie sagen: Wer dir nicht nachfolgt, gehört nicht zu

deiner Gemeinschaft; wer zu deiner Gemeinschaft nicht gehört, darf auf deinen Namen nichts thun. Jesus erwidert excipirend: Wer auf meinen Namen ein Wunder wirkt, steht in Gemeinschaft mit mir; wer mit mir in Gemeinschaft steht, ist mein Jünger d. h. folgt mir nach. Wir sehen nun aber auch, wie es sich mit den Declamationen über die christliche Toleranz verhält, welche man auf unsern Ausspruch gründet, indem man sagt, das Anschließen an eine äußere Kirchengemeinschaft werde von Jesus nicht gefordert; bei aller Trennung könne man Christ sein, wenn man nur in der Hauptsache zusammengehe; denn da gelte immerhin daß mit Christus sei, wer nicht wider ihn ist. Wie gerne werden wir diesen Reden zustimmen, wenn man uns 1. Wunder zeigt, wie Jesus Christus von dem Manne den er gegen seine Jünger in Schutz nimmt, ausdrücklich bezeugt, und wenn man 2. beweist daß derselbe auch hernach und überhaupt immer der christlichen Gemeinschaft ferne blieb, aber doch als Christ betrachtet und geehrt wurde.

Man fragte noch, wie sich Matth. XII, 30 zu unserm Verse verhalte, indem Jesus dort gerade das Gegentheil ausspreche: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich." Wir antworten: der Gegensatz besteht nur im Worte, nicht in der Sache. Vom Standpunkte der Parthei den Jesus auch hier einnimmt, kann beides gesagt werden und wird selbst beides miteinander verbunden, wie wir zu Matth. (l. c. II, 150) gezeigt haben. Wer etwas thut, wodurch seine Gesinnung daß er nicht mit uns ist, offenkundig zu Tag tritt, der ist in Parteisachen wider uns; und wer etwas thut, wodurch seine Gesinnung daß er nicht wider uns ist, offen zu Tag tritt, der ist mit uns. Ein genauerer Kanon läßt sich nicht ausmitteln, die letztendliche Entscheidung hängt immer von der Gesinnung ab die sich in dem was man thut oder unterläßt, spiegelt.*) Der hl. Augustinus sagt über diese

*) Man erklärt die verschiedene Ausdrucksweise auch aus dem verschiedenen Verhältnisse in dem der Redende und Angeredete zu einander stehen. Wenn der König seine Unterthanen anrede, dann gelte: „Wer nicht mit mir ist u. s. w."; wenn er von Fremden rede, aber: „Wer nicht wider mich

Doppelsentenz: „Jesus lehrt daß jemand in so weit nicht mit ihm sei, als er wider ihn ist, und daß er in so weit nicht wider ihn sei, als er mit ihm ist. Das fand bei jenem statt der im Namen Christi Wunder wirkte und nicht in der Gesellschaft der Jünger Christi war. In wie weit er Wunder wirkte, war er mit ihnen und nicht wider sie; in wie weit er ihnen nicht folgte, war er wider sie und nicht mit ihnen. Weil aber die Apostel ihm das untersagten, wodurch er mit ihm war, sprach der Herr: Haltet ihn nicht ab. Denn das hätten sie ihm untersagen sollen, außer ihrer Gemeinschaft zu sein, ihm die Einheit der Kirche nahe legend, nicht aber jenes worin er mit ihnen war, indem er durch Austreiben der Dämonen den Namen ihres Herrn und Meisters pries. Also handelt auch die Kirche; sie tadelt bei den Häretikern nicht die gemeinsamen Sakramente, denn darin sind sie mit, nicht wider uns; aber sie tadelt die Theilung und Spaltung und jene Lehren die wider den Frieden und die Wahrheit sind; darin sind sie wider uns, weil sie nicht mit uns sind." *)

Man hält dafür daß Johannes durch das Wort des Herrn: „auf meinen Namen" zu seinem Berichte veranlaßt worden sei **), Maldonat hingegen läßt ihn nur als Einschaltung des Evangelisten gelten. Hierin werden wir ihm kaum folgen können, um so bereitwilliger aber in seiner zweiten Behauptung, obgleich er auch da ziemlich isolirt blieb, daß nämlich die Worte des Johannes Zuversicht und Sicherheit, nicht Schwanken und Zweifel

---

ist, ist für mich." Jenes habe Jesus zu den Pharisäern gesprochen die ihm in erster Linie hätten folgen sollen; dieses von einem unbekannten Manne der ihm ferner stand (Mald.). Andere betonen den Unterschied der in den Ausdrücken „mit mir, mit euch" liege. Jesus wende die erste Formel an, seinen Jüngern empfehle er die zweite nach dem Grundsatze: nemo praesumi debet malus, nisi contrarium doceatur. So Luc. Brug. u. s. w.

*) Lib. IV de Cons. Evang. c. 5.

**) Jansen: Respondens illi Joannes, qui scilicet jam audiverat quam gratum ei esset recipere puerum in nomine Christi. Itaque occasione illorum, in nomine meo, narrat Christo quod ipsi fecissent etc. Und andere, von den neuesten Meyer.

enthalten *); denn im Ausdrucke selbst liegt kein Wink von Zweifel und Ungewißheit, und es läßt sich auch sonst nicht vorstellen, woher Bedenken und Unruhe gekommen wären. Da Jesus auf die Gemeinschaft mit ihm ein so hohes Gewicht legt, erzählt Johannes frei und freudig, wie sie, ganz von derselben Anschauung durchdrungen, gehandelt hätten.

51. Es geschah aber, da die Tage seiner Aufnahme voll wurden, richtete er sein Angesicht, nach Jerusalem zu gehen.

Matth. und Mark. kennen nur eine Reise Jesu nach Jerusalem und einen Aufenthalt daselbst. Sie begann, wenn auch mit Unterbrechungen vom Tage seiner Verklärung oder vom Zeitpunkte da er seinen Jüngern zum zweitenmal das gewaltsame Ende welches sein Leben haben werde, ankündigte.

Ganz dasselbe findet sich auch bei Lukas. Vom Tage der Verklärung, da sich die Zeit seiner Aufnahme erfüllte, richtete, oder wie der ganz wörtliche Ausdruck lautet, festigte Jesus sein Angesicht, nach Jerusalem zu gehen. So viele Unterbrechungen diese Reise auch erlitt, so sehr sie sich hinauszog, aufgegeben, wie wir sagen würden, ward sie nie; sein Angesicht blieb gefestigt, nach Jerusalem zu gehen: denn wo unser Evangelist im Verlaufe seiner folgenden Erzählung nochmal der Reise Jesu mit ihrem Ziele erwähnt, unterläßt er nicht, Jerusalem zu benennen, nämlich XIII, 22: „und er ging durch Städte und Dörfer und lehrte und zog nach Jerusalem; XVII, 11: und es geschah, als er reiste nach Jerusalem; XVIII, 31: dann nahm Jesus die zwölf zu sich und sprach: Sieh', wir gehen nach Jerusalem. Endlich XVIII, 35: und es geschah, als er sich Jericho nahte — von wo die directe öffentliche Festreise nach Jerusalem begann. Da Jesus nicht unmittelbar der heili-

---

*) Luc. Brug. Veritus ne minus recte fecisset, eo quod impedivit opus charitatis. Und andere. Als Frage nimmt es auch Reischl: „Wenn nämlich — so frägt der Apostel, derjenige, welcher u. s. w.: was haben wir von Jemanden zu halten, welcher in deinem Namen böse Geister austreibt?

gen Stadt zureiste, nicht, wenn ihm der eine Weg etwa verlegt wurde, schnell einen andern einschlug, sondern da er langsam reiste, da und dort hinziehend, wie X, 38 angibt: „während sie umherzogen": so hat Lukas sehr bezeichnend das nicht häufige „er festigte sein Angesicht" gewählt, d. h. er verlor Jerusalem nicht mehr aus dem Auge, wenn es auch scheinen mochte daß er auf die Reise dahin vielleicht ganz verzichtet habe. Als später die Richtung dahin äußerlich entschiedener heraustrat, obgleich immer noch mit Unterbrechungen, da unterläßt unser Evangelist sein „nach Jerusalem" nicht mehr.

In dieser Sache besteht somit vollkommene Uebereinstimmung unter den Synoptikern, nicht so bei Johannes der bekanntlich von mehreren Reisen Jesu und widerholtem Verweilen in Jerusalem berichtet. Die hieraus sich ergebende Schwierigkeit der gegenseitigen Ausgleichung kommt aber nicht von einer bloß äußerlich chronologischen, sondern innerlich sachlichen Verschiedenheit. Die Synoptiker ignoriren absolut jeden Aufenthalt Jesu in Jerusalem vor seinem Leiden. Sie, als Berichterstatter, wissen davon nichts. Der Grund kann wohl nur darin gesucht werden daß die erste christliche Katechese darüber stillschweigend hinwegging, und der Grund hievon lag, wie ich dafür halte, in der disciplina arcani. Man wollte theils die Juden schonen, theils die ersten Gläubigen nicht gleich mit dem Widerspruche bekannt machen auf den Jesus zu Jerusalem vom Anfang und immer stieß.

Steht dieses fest: übergehen die Synoptiker jeden frühern Aufenthalt Jesu in Jerusalem, bilden ferner ihre Schriften, jede für sich, ein abgeschlossenes, eng zusammenhängendes Ganze: dann werden wir von vorne herein keine Andeutungen mehrerer Jerusalem-Reisen erwarten; denn wozu Hinweisungen auf eine Sache über die man mit absolutem Stillschweigen hinwegging? Wenn sie sich aber nichts destoweniger gleichsam wider Willen in die Erzählung eingedrängt hatten, müßten sie ein ganz anderes Gepräge als jene haben, welche man bei Lukas finden wollte, wo sie auf den uneingenommenen Leser keinen andern Eindruck machen, als den des Berichtes über eine unterbrochene und ver-

zögerte, aber immerhin nur eine Reise nach Jerusalem, nicht mehrere Reisen hin und zurück.

Indeß ist bei weitem die Mehrzahl der Erklärer und besonders derjenigen welche das Leben Jesu im Zusammenhange darstellen, der Meinung daß Lukas wirklich Andeutungen der bei Johannes näher berichteten Reisen Jesu habe. *) Ihre Combination lautet im Wesentlichen: Da nach Joh. VI, 4 die Brodvermehrung welche gemeinsam von allen vier erzählt wird, kurz vor Ostern fiel, so theile sich die Wirksamkeit Jesu bei den Synoptikern der Art daß alles was Matthäus IV, 12 — XIV, 36, Markus I, 14 — VI, 56, Lukas IV, 14 — IX, 17 berichte, in das volle erste Jahr von Ostern bis Ostern falle, dagegen was Matth. XV, 1 — XIX, 1, Mark. VII, 1 — X, 1 und Luk. IX, 17 — 50 (der hier eine große Lücke lasse) erzählt werde, in das zweite Jahr von Ostern bis Winter. Eine Unterbrechung der galiläischen Wirksamkeit habe zweimal statt gefunden, zuerst durch die Reise Jesu zum Purimfeste (Joh. V, 1) kurz vor (dem zweiten) Ostern worüber die Synoptiker gar keine Andeutung enthielten, dann durch die Reise zum Laubhüttenfeste im Herbste (Joh. VII, 2), deren Lukas IX, 51 erwähne und wohin auch X, 20, 38 u. ff. gehöre. Jene Reise aus Galiläa welche ihn später zum Tode führte, zunächst aber dem Encänienfeste im Winter galt, sei Matth. XIX, 1, Mark. X, 1, Luk. XIII, 22 enthalten. Vom Encänienfeste an kehrte Jesus nicht mehr nach Galiläa zurück, sondern begab sich nach Peräa, und dahin gehöre was Matth. XIX, 1 — XX, 17, Mark. X, 1 — XI, 31, Luk. XVII, 11 — XVIII, 20 sich finde. Der Aufenthalt in Peräa wurde noch zweimal, aber kurz unterbrochen; endlich

*) Mald. klagt daß fast alle Erklärer diese Schwierigkeit übergehen. Er nimmt drei Reisen Jesu von Galiläa nach Jerusalem an, als erste da Jesus getauft wurde, als zweite die an unserer Stelle erwähnte, als dritte jene von der Luk. XVIII, 31 Mark. X, 32 Matth. XX, 17 reden. Luc. Brugens. hält dafür daß alles nach Judäa zu verlegen sei, was Luk. von unserer Stelle an berichte: **peragravit (Jesus) vicos, oppida et civitates Judaeae.**

folgte der Feſtzug nach Jeruſalem von Jericho aus Matth. XX, 18, Mark. XI, 32, Luk. XVIII, 21, Joh. XII, 1.*)

„Als die Tage ſeiner Aufnahme voll wurden", d. i. „als die Zeit da er durch ſeinen Tod am Kreuze ſeinen Wandel auf Erden beſchließen, auferſtehen und gegen Himmel aufgenommen werden ſollte, (da) dieſe von Ewigkeit her beſtimmte, von den Propheten verkündigte Zeit nun bald erfüllt werden ſollte, — da richtete er ſein Angeſicht zu wandeln gen Jeruſalem, — zu der Stadt, wo ſeine bitterſten Widerſacher, ſeine grimmigſten Verfolger waren; zu derſelben ging er hin mit ruhiger, feſter Entſchloſſenheit, mit Ergebung in den Willen Gottes, der ihn geſandt hat (Kiſtem.)." Der hl. Hieron. der unſere Stelle eigens erläutert, ſagt: „er feſtigte ſein Angeſicht, denn wahrlich der Feſtigkeit und Stärke bedarf es bei demjenigen der freiwillig in den Tod geht." **) Von unſerer Stelle nehmen die Väter Veranlaſſung, die Bereitwilligkeit hervorzuheben mit der die Chriſten in den Tod gehen, nach dem herkömmlichen Ausſpruche Tertullians: „die Chriſten ſind das zum Tode ausgerüſtete Menſchengeſchlecht." ***) Der hl. Cyprian ſagt darum: „Es möge den Tod fürchten, wer nicht aus Waſſer und dem heiligen Geiſte widergeboren iſt." †)

52. Und er ſandte Boten her vor ſeinem Angeſichte, und ſie kamen in eine Ortſchaft der Samariter, ihm zuzurichten.

Größern Pilger- oder ſonſtigen Wanderzügen mußten Männer vorausreiſen, weniger wegen des Quartiers, da ſich überall öffentliche Herbergen befanden, als wegen der Lebensmittel und ſonſtigen Bedürfniſſe für welche in den Herbergen keine Vorſorge getroffen war.

---

*) Vrgl. Reithmayr, Einleit. S. 457; dazu Hug und die übrigen Schriften welche vorzugsweiſe die Chronologie und Harmonie der Evangelien behandeln.

**) Epist. LI ad Algas. quaest. 5.

***) Christiani hominum genus morti expeditum.

†) Lib. de Mortalitate.

So lange Jesus in Galiläa herumwanderte, bedurfte es keiner solchen Anmeldungen, er fand da überall freudig zugestandene Unterkunft; anders war es in Samaria das er jetzt durchziehen wollte. Obwohl er sich, wie es mir dünkt, nur von den Zwölf begleiten ließ, so war doch schon ihre Zahl so groß daß eine Voranmeldung räthlich schien, wozu bei Jesus noch ein Beweggrund kam den erst die folgenden Ereignisse offenbarten.

53. Und sie nahmen ihn nicht auf, weil sein Angesicht gerichtet war zur Reise nach Jerusalem.

Dieser Grund der Gastweigerung schien vielen unklar; sie nahmen daher ganz specielle Motive an, wozu unser Evangelist wenigstens keine direkte Berechtigung gibt. Sollte sich die Scene nicht genügend aus einem wenn auch vorübergehenden Ausbruche fanatischen Sektenhasses, dem Erbübel der Semiten, begreifen lassen? Und rechtfertigt nicht gerade dieß die Erbitterung der Jünger über die Verweigerung des heiligen Gastrechtes, worauf selbst Fremde und Feinde Anspruch haben?

Zwischen Galiläern und Samaritern gab es öfter blutige Conflikte; letztere verweigerten nicht bloß den galiläischen Pilgern bisweilen gastliche Aufnahme, sondern überfielen und tödteten sie auch. *) Da das samaritische Gebiet die Längenausdehnung von kaum zehn Stunden hatte **), umging man es wohl nur im Falle der Noth oder im Anschluß an große Karawanen.

Meyer sagt, nicht weil Jesus überhaupt nach Jerusalem reiste, hätten ihm die Samariter die Aufnahme verwehrt, da der

*) „Die Galiläer die an den Festtagen nach der heiligen Stadt zogen, pflegten ihren Weg durch Samaria zu nehmen. Dieß thaten sie auch jetzt, als aus dem Flecken Ginäa der zwischen Samaria und der großen Ebene liegt, eine Anzahl Bewohner sie angriff und viele aus ihnen tödtete.“ Jos. Fl. Antiqu. XX, 6, 1.

**) Nach Josephus (Bell. Jud. III, 3, 4) reichte die Provinz Samaria von Ginäa (Djenin) bis zur akrobatenischen Toparchie. Dieß ist Acorabi bei Hieron., Ἀκραββείν des Euseb., drei Stunden (9 röm. Mill.) südöstlich von Neapolis (Sichem), das heutige Agrarba (Barth) oder Akrabi (Otto v. Richter).

gewöhnliche Pilgerzug durch ihr Land ging, sondern weil sie einen nach Jerusalem reisenden angeblichen Messias nicht für den wirklichen Messias hielten. Man habe zu denken daß die Boten selbst Jesum als Messias ankündigten, oder daß sonst von Galiläa aus sein messianischer Ruf in den samaritischen Flecken bereits gedrungen sei. Ebenso Reischl: „Die Boten verkündeten sicherlich in der in Rede stehenden Ortschaft Jesum als den Lehrer und Retter Israels. Gerade als solchem aber weigerten die Samariter die Aufnahme.“ Aber diese Ansicht stoßt auf ein doppeltes, nicht zu beseitigendes Hinderniß, auf das allgemeine Verbot, Jesum als den Messias zu verkünden, und auf das specielle, den Samaritern zu predigen. Auch betont Lukas entschieden das Gehen nach Jerusalem, nicht die Würde Jesu; sie verwehren die Aufnahme Jesu, weil er nach Jerusalem geht, nicht weil er ein Prophet ist. Dabei blieben auch die älteren Erklärer; Maldonat sagt: „Die Samariter sahen daß Jesus mit seiner Begleitung zur Anbetung nach Jerusalem wollte, darum nahmen sie ihn nicht auf, damit es nicht scheine, als begünstigten sie einen falschen Kult“, schon nach Hieronymus: „Da die Samariter sahen daß Jesus nach Jerusalem gehe, d. i. zu ihren Feinden — nahmen sie ihn nicht auf.“ Er fügt aber noch einen Grund bei: „Es war sein (Jesu) Wille daß er keine Aufnahme fände, denn er eilte nach Jerusalem, dort zu leiden und sein Blut zu vergießen. Er wollte nicht daß dieß durch freudige Aufnahme der Samariter und durch ihre Belehrung verzögert werde. *)

54. Da es aber seine Jünger sahen, sprachen Jakobus und Johannes: Herr, willst du, wir sollen sagen daß Feuer vom Himmel fahre und sie verzehre, wie auch Elias gethan hat?

Einem Jerusalem Pilger die Gastfreundschaft versagen, war eine schwere, eine himmelschreiende Versündigung. Wenn nun dieß Jesu widerfuhr und von Seite der Samariter die sich seines Besuches doppelt freuen sollten, so schien den überraschten Jün-

---

*) L. c. ad Algas. c. 5.

gern eine eklatante Züchtigung mehr als gerechtfertigt. Dazu kam 1. daß Jesu wohl zum erstenmale die Aufnahme verweigert wurde, gerade zu einer Zeit da er die freudigste Anerkennung fand, da alles, wie die Apostel bei sich denken mochten, vortrefflich ging; und 2. daß ihnen die Worte noch frisch im Gedächtnisse waren: „Wer mich aufnimmt, nimmt den auf der mich gesandt hat", also: wer mich verwirft, verwirft den der mich gesandt hat, so daß sich widerholte was Gott zu Samuel sprach: „Nicht dich haben sie verworfen sondern mich (1 Sam. VIII, 7)." An eine buchstäbliche Erfüllung ihrer Bitte dachten die Apostel nicht. Wie der Untergang von Sodoma und Gomorrha oft beispielsweise steht, ohne eine buchstäbliche Widerholung dieser Katastrophe zu bezeichnen, so auch der der Feinde des Propheten Elias. Das eine wie das andere mochte sprichwörtlich geworden sein. Wenn man eine Verfluchung bezeichnen wollte die von Gott ausgeht, so wählte man als Beispiel den Untergang von Sodoma; wenn man eine Verfluchung andeuten wollte welche von Menschen kommt, jenes vom Untergange der hundert durch Feuer vom Himmel. Haben wir, woran ich nicht zweifle, eine sprichwörtliche Redensart, dann verschwindet auch jene Härte und Lieblosigkeit die manche so gar sehr beleidigte. Auch stellen sich die Jünger nicht hin und verfluchen aus eigenem Antriebe Stadt und Leute der Samariter, sondern sie wollen nur so thun, wenn es der Herr gut heißt. Man sollte dieß bei den banalen Klagen über die Apostel nicht so ganz außer Acht lassen.

Der hl. Hieron. sagt: „Die Apostel, bekannt mit dem Gesetze das Widervergeltung fordert, Auge um Auge, Zahn um Zahn, wollen die Unbill rächen und den Elias nachahmen." Mit ihm die spätern, auch Reischl: „Die Jünger kundig des Geistes des Gesetzes und seiner streng vergeltenden Gerechtigkeit glauben ein Strafgericht an der Zeit, wie Elias es über seine Verfolger einst herabgerufen." Aber zwischen „Feuer vom Himmel" und „nicht aufnehmen" besteht keine Gleichartigkeit, daß eines für das andere als Widervergeltung eintreten könnte; ferner wurde der Grundsatz der Widervergeltung hier nur deßhalb in

Anwendung gebracht, weil man glaubte daß die Apostel an eine wirkliche buchstäbliche Erfüllung ihres Antrages dachten, und daß sie ihre Forderung durch die Berufung auf das Beispiel des Elias rechtfertigen wollten, was beides unrichtig ist. Bei Elias trat Widervergeltung ein, da traf der Tod solche die tödten wollten, nicht so an unserer Stelle; hier haben wir allgemein Strafe, nicht speciell Rache, und dafür bedurfte es keiner Rechtfertigung durch das Beispiel des Elias, denn es ist eine unbestrittene Wahrheit daß Verweigerung der Gastfreundschaft eine Sünde und daß Sünde strafwürdig ist.

Ob die beiden Apostel zugleich die Boten gewesen oder nicht, muß dahingestellt bleiben; warum gerade sie im Namen der Zwölf sprechen, beantwortet Ambrosius, wenn auch in einem Wortspiele das wie ein Scherz klingt: Jakobus und Johannes handeln gemäß ihres Namens; denn ist es zu verwundern daß die Donnerkinder blitzen wollen?*) Jedenfalls ist dieser Vorgang wie der vorausgehende ein Zeugniß für die Heftigkeit des johanneischen Charakters, weit entfernt von der schwärmerischen Taubensanftmuth unserer bildlichen Darstellungen.

55. Er aber wendete sich um und schalt sie.

Einige Handschriften denen auch die Vulgata folgte, haben noch: „Wisset ihr nicht wessen Geistes ihr seid? Der Menschensohn ist nicht gekommen, Seelen zu verderben, sondern zu retten."

Nach consequenten kritischen Grundsätzen gehören sie nicht in den Text; doch behielten die Erklärer wenigstens die ersten Worte bei, weil sich ihre Weglassung leichter denken lasse als ihre Einschaltung. Dabei entsteht nun die doppelte Frage, was der Satz bedeute, und in welcher Form er zu nehmen sei, als Frage: „wisset ihr nicht?" oder als Behauptung: „ihr wisset nicht", weil das Griechische beide Uebersetzungen gestattet. Nun heißt „Eines sein": jemanden angehören, dann: sich zu jemanden oder zu einer Sache bekennen. Eines Geistes sein bedeutet also, sich zu einem Geiste d. i. einer bestimmten geistigen Lebensrichtung

*) Quid mirum filios tonitrui fulgurare voluisse?

bekennen. Daraus ergibt sich daß Geist hier nicht im allgemeinen der heilige Geist ist, sondern ganz speciell der heilige Geist Jesu Christi, der Geist welcher in Gestalt einer Taube über ihm erschien, der Geist der Sanftmuth, der Milde, der Liebe die geschlagen nicht wider schlägt. Das war der Geist zu dem sich die Zwölf eben als Jünger Jesu officiell bekannten, in dem sie aber hier nicht handelten. Darum sprach er zurechtweisend: Wisset ihr nicht, d. h. habt ihr vergessen wozu ihr euch selbst öffentlich bekennet? Die Antwort auf die zweite Frage ergibt sich jetzt von selbst. Denn nach dem eben gesagten entspricht nur die Frageform: „wisset ihr nicht?" da ein eigentliches nicht wissen: „ihr wisset nicht" unzulässig erscheint. Nicht das konnte eingetreten sein, wohl aber ein vergessen, ein zurückdrängen dieses Bewußtseins durch plötzliche unerwartete Widerwärtigkeiten.

Fast allgemein sieht man in den Worten Jesu eine Abweisung der apostolischen Berufung auf Elias. Ihr wisset nicht, oder wisset ihr nicht daß euer Geist ein anderer sein muß als der des Elias war?*) Aber wenn seine Jünger den Geist des Elias hätten, würden sie auch den Jesu haben; es war der eine heilige Geist der in Elias strafte und der in Jesu verschonte. Bloß menschlich betrachtet, konnte Elias den Untergang der Hundert unmöglich wollen; wenn er ihn aber nicht wollte, dann hatte

*) Mey. z. B. sagt: „Mit Recht haben die Ausleger οἵου πνεύμ. von einem Geiste erklärt, welcher anders beschaffen sei, als der den Elias kund gab." Natürlich fehlt es da nicht an Herzensergießungen über den Gegensatz des A. und N. Bundes. Oosterz.: „Jesus tadelt ernst, daß die Seinen den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Bunde so gänzlich übersahen, daß sie im Dienste des sanftmüthigsten Meisters noch immer so glaubten, handeln zu dürfen, wie es dem strengen Reformator auf seinem rigoristischen Standpunkt erlaubt war." Reischl: „Ihr seid noch nicht des neuen, milden und durch Erbarmen die Welt versöhnenden und gewinnenden Geistes euch bewußt und innerlich mächtig geworden." Der einzige Maldonat fühlte daß hier von keiner Entgegensetzung des alt- und neutestamentlichen Geistes die Rede sei. Ich glaube, man fühlt leicht daß der Geist in dem die Apostel sprachen, auch nicht der des alten Bundes war.

er ja eben die Gesinnung welche die Apostel haben sollten, zu der sie sich bekannten, aber nach der sie nicht handelten.

56. Und sie gingen in eine andere Ortschaft.

Jesus betrat das samaritische Gebiet nicht. Da er sich zurückwandte, dachten die Jünger, er werde den Weg durch Peräa einschlagen; er zog aber so hin und her daß es schien, er habe die Jerusalem-Reise ganz aufgegeben.

57. Es geschah aber, während sie dahinwanderten, sprach unter Wegs einer zu ihm: Ich werde dir folgen wohin du gehen magst.

58. Und Jesus sprach zu ihm: Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester, der Menschensohn aber hat nicht wohin er sein Haupt lege.

59. Er sprach aber zu einem andern: Folge mir! Dieser aber sprach: Herr gestatte daß ich zuerst hingehe, meinen Vater zu begraben.

60. Jesus aber sprach zu ihm: Lasse die Todten ihre Todten begraben; du aber gehe hin und verkünde das Reich Gottes.

„Unter Wegs“ steht im allgemeinen Anschlusse an das vorausgehende „während sie dahinwanderten“, nicht im speciellen wie Meyer will: „unter Wegs während sie auf der Wanderung zum nächsten Orte begriffen waren“; da gewiß nichts nöthigt, die eben berichteten Einzelfälle in so enge Verbindung zu bringen, als ob sich unmittelbar dem ersten der zweite und dem zweiten der dritte (V. 61) angeschlossen hätte.

Die beiden obigen Vorgänge hat auch Matthäus, nur daß sich nach ihm, wie es wenigstens scheint, beide Männer zur Nachfolge anbieten, nach unserm Evangelium der zweite dazu eingeladen wird. Rede und Gegenrede sprechen für die Angabe bei Lukas, die Sache selbst aber möchte mehr für Matthäus sein. Viele boten sich wohl zur Nachfolge an, ob aber Jesus außer den zwölf und dem reichen Jünglinge bei dem ein ganz außerordentlicher Fall eintrat, viele oder auch nur mehrere zur Nach-

folge im hier gemeinten Sinne d. i. zur apostolischen Nachfolge die alles verläßt, berufen habe, scheint mir zweifelhaft. Bleiben wir aber doch bei der Darstellung des Lukas, dann steht „folgen" im weitern Sinne, wobei die geforderte Lossagung zunächst nur eine innere ist, die Bereitheit, für Jesus alles hinzugeben, und alles zu verlieren, um Jesus nicht zu verlieren. Wir erhalten auf diese Art den Doppelfall daß sich Einer Jesu zur Nachfolge anbietet, ein anderer von ihm zur Nachfolge berufen wird, beides, wie man sagen könnte ohne Resultat, aber eben dadurch so lehrreich für uns. Jesus stellt dem der sich zu seiner Nachfolge anbietet, eine Bedingung die dieser nicht annimmt, und der welchen Jesus zur Nachfolge einladet, stellt eine Bedingung auf die im Gegentheil er nicht eingeht.

Ich habe zu Matth. VIII, 20 die Gründe aufgezählt welche für die katholische Erklärung der Worte Jesu V. 58 entscheiden. Sie liegen einmal in der Vergleichung selbst: die Thiere des Waldes und die Vögel der Luft für die Niemand sorgt, haben ein Plätzchen das ihnen gehört, das sie ihr eigen nennen können; der Menschensohn hat nicht einmal so viel was sein wäre, um sein Haupt darauf zu legen. Die Höhle ist das Eigenthum des Fuchses, das Nest Eigenthum des Vogels. Das Vergleichungsglied kann nicht im Ruhen, gegenüber der Ruhelosigkeit des Lebens Jesu liegen. Denn als Bild der Ruhe nimmt doch Niemand das Beispiel von den Füchsen oder den Vögeln! auch gehört ihnen zum ruhen die ganze Welt. Ferner liegen die Gründe für unsere Erklärung in dem was der Bittende sah und was er erwartete. Das ruhelose Leben Jesu sah er, das wollte er eben mit ihm theilen; aber was er nicht sah, was er nicht erwartete, war Armuth, die Entäußerung von zeitlichen und geistigen Gütern zugleich. Das schreckte ihn ab. Meyer konnte sich dem Gewichte dieser einfachen Begründung trotz alles Schauers vor den Consequenzen für die Missionspriester, nicht ganz entziehen. Er hatte schon in den früheren Ausgaben: „Allerdings Zeugniß der Armuth, aber der durch das unstete Leben bedingten"; in der letzten fügt er noch bei: „gegenüber der irdischen Tendenz des Schriftlehrers." Nicht so Oosterzee, auch Sepp:

„Die Ruhelosigkeit seines ganzen Lebenswandels, die Verfolgung und Vertreibung von Stadt und Land, die tägliche Gefahr bis zu seiner Gefangennehmung ist damit ausgesprochen (IV, 16).“ Unbefangener ist hier Heubner: „Der Herr antwortet: prüfe dich erst, ob du bereit bist, Allem zu entsagen, denn ich bin arm. Das ist eine ernste Mahnung für alle Geistliche, Christi Armuth zu tragen.“ Der hl. Hieronymus sagt recht schön: „Darum werden sie Kleriker (d. i. zur Erbschaft gehörige) genannt, theils weil sie zum Erbe Gottes gehören, theils weil der Herr ihr Erbe ist. Wer aber mit dem Propheten spricht: „Der Herr ist mein Theil“, der darf außer dem Herrn nichts haben; denn hätte er etwas, so würde er eben den Herrn nicht haben. Wenn der Herr mein Theil ist, dann habe ich keinen Theil am Loose der (zwölf) Stämme, sondern ich lebe wie der (alttestamentliche) Priester und Levit vom Altare, habe ich Kleidung und Speise, so werde ich zufrieden sein, ich werde nackt dem nackten Kreuze folgen.“ *)

Zum zweiten Ausspruche Jesu sagt der hl. Augustinus: „Gut war womit sich der Jünger entschuldigte, eben deßhalb war er würdig daß seine Entschuldigung zurückgewiesen, seine Berufung befestiget werde. Gut war was er thun wollte, aber der Meister zeigte ihm was er vorziehen müsse; denn er wollte ihn zu einem Prediger des lebendigen Wortes haben, auf daß er lebendig mache, anderes anderen überlassend. Wenn die Ungläubigen einen Leichnam begraben, dann begraben Todte einen Todten.“ **) Und wider: „Der Glaube seines Herzens zeigte sich dem Herrn, aber die kindliche Liebe wollte Aufschub. Indeß, wenn der Herr einen Menschen für das Evangelium bereitet, duldet er nicht daß irdische und zeitliche Liebe dazwischen trete. Der Vater ist zu ehren, aber Gott ist zu fürchten; der Erzeuger ist zu lieben, aber der Schöpfer ist vorzuziehen. Ich, spricht der Herr, berufe dich zum Evangelium; das ist mehr als was du thun willst. Dein Vater ist todt, es sind Todte da welche die

*) Epist. 2 ad Nepot.

**) Sermo LXII al. VI de Verb. Dom.

Todten begraben. Aber gibt es Todte die begraben, die einhüllen, die hinaustragen, die trauern? Gewiß; denn sie sind die Ungläubigen." *)

Ueber den Sinn der Worte Christi waltet unter den Erklärern kaum eine merklich verschiedene Ansicht, ebenso über die Intention welche der zur Nachfolge Eingeladene bei seiner Erwiderung hatte; doch kann ich im letztern ihnen nicht zustimmen; ich muß bei der zu Matth. abgegebenen Behauptung verharren daß die Intention nicht gut, daß die Bitte nicht aufrichtig gemeint war, und daß Jesus eben deßhalb die unerbittliche Forderung stellte: Laß die Todten ihre Todten begraben. **) Man wende nicht ein, Christus mache noch strengere Forderungen, z. B. daß man Vater und Mutter selbst hassen müsse; denn alle solche Forderungen — zu hassen was die Natur liebt — haben nur Bezug auf einen wirklichen und unabweislichen Konflikt der Forderungen des Glaubens mit den Forderungen der Natur. Ein solcher Conflikt wäre aber hier — die gute aufrichtige Gesinnung vorausgesetzt — gar nicht denkbar. Oder wie sollte man nicht dem Vater was des Vaters und Gott was Gottes ist in unserm Falle geben können? Jesus der den Lazarus und den Sohn der Wittwe erweckte, sollte die Bitte, einen Vater begraben zu dürfen, eine Bitte die aus einem guten gläubigen Herzen kam, zurückweisen, derselbe Jesus der den glimmenden Docht nicht erstickt, der immer und immer gegen den

---

*) Sermo C al. VII de Verb. Dom.

**) Sepp (IV, 20) hat meine Worte genau widerholt: „Der Neuberufene will Zeit gewinnen — es ist eine simulirte Collision der Pflichten — Morgen! morgen vielleicht! — Der junge Mann konnte in stiller Trauer dem Vater die letzten Ehren erweisen und dann sich entschließen, wenn es ihm Ernst war u. s. w." Nichts destoweniger aber bleibt er dabei daß dieser Mensch Philippus gewesen sei! Reischl sagt: Clemens Alex. nennt als diesen Jüngling den Philippus. Es müßte sonach angenommen werden, Philippus, welcher bereits Jesu nachgefolgt war, habe, vom Tode des Vaters unterrichtet, zu seiner Familie eilen wollen, um die Bestattung des Hingeschiedenen zu besorgen und erst dann wider zur beständigen Nachfolge zum Heilande zurückzukehren."

tödtenden Buchstabendienst der Pharisäer kämpft und so nachdrücklich bezeugt: „das Fleisch nützet nichts, der Geist ist's der lebendig macht?" Die Väter nehmen den Ausspruch Christi in seinem allgemeinen Sinne, gleich den andern ähnlich lautenden in der Bergpredigt, die buchstäblich erfüllt werden müssen, wenn dieß durch den Geist des Gebotes gefordert wird. Eine solche Nothwendigkeit buchstäblicher Erfüllung scheint Heubner vorauszusetzen, da er sagt: „Diesen erkannte Jesus an als geschickt zu seiner Nachfolge. Er läßt ihn nicht von sich, nicht als ob der Herr alle häuslichen Geschäfte und solche kindliche Pflichten zu verabsäumen geböte, sondern er sah wahrscheinlich voraus, daß jener beim Begräbniß in weltliche Sorgen hineingezogen und ihm abspenstig gemacht werden würde: und damals war die persönliche Nachfolge Jesu nothwendig." Jedenfalls wäre dieser gute Wille sehr schwach gewesen, und die Nothwendigkeit einer persönlichen Nachfolge (— eine Nothwendigkeit für Jesus oder den Berufenen?) eben in diesem Augenblicke schwer zu erweisen.

61. Es sprach aber auch ein anderer: Ich will dir folgen, Herr; zuerst aber erlaube mir daß ich Abschied nehme von meinen Hausgenossen.

62. Jesus aber sprach zu ihm: Niemand der die Hand an den Pflug gelegt hat und rückwärts schaut, ist geeignet für das Himmelreich.

Dieses dritte Beispiel hat Lukas allein. Es prägt dieselbe Grundwahrheit ab welche das vorausgehende enthielt, die Nothwendigkeit einer vollkommenen Lossagung vom Irdischen. Wem sie fehlt der hört nicht, wenn Jesus ruft, und Jesus hört nicht, wenn er ruft. Diese innere Gleichartigkeit war wohl der Grund der Uebergehung bei Matthäus.

Es kann nur derjenige Jesu folgen, der den Seinigen schon entsagt hat, gleichwie nur derjenige ackern kann der aufgehört hat, rückwärts zu schauen.*) Jenes und dieses sind unerläß-

*) Die Führung des niedrigen Pfluges der von Rindern gezogen wurde, war

Vorbedingungen. Wer Jesu folgen will, ohne sich von den Seinigen losgemacht zu haben, gleicht einem der ackern wollte mit zurückgewendetem Gesichte. Niemand kann ackern und umsehen, Niemand kann Jesu folgen und Abschied nehmen von den Seinigen. Gleichzeitigkeit hierin würde ein innerer Widerspruch sein; es wären zwei entgegengesetzte Gefühle von denen nothwendig das eine wahr, das andere eingebildet sein würde. Wen es zu den Seinigen zieht, den zieht es zu Jesus nicht; ein solcher könnte nur sagen: ich wollte, ich möchte, aber nicht: ich will.

Diese Sätze stehen fest, da es sich nicht um ein äußeres, indifferentes Werk, sondern um die ihm zu Grunde liegende Gesinnung handelt, die der Art ist daß eine Jüngerschaft Christi neben ihr nicht bestehen kann.

Jesus führt das gewählte Gleichniß nicht aus, mitten d'rin geht er auf die Sache über. Wer die Hand an den Pflug gelegt hat und rückwärts schaut, taugt nicht zum ackern. Statt dessen folgt gleich: zum Reiche Gottes, d. i. zur Arbeit im Reiche Gottes, das Himmelreich mit einem Acker verglichen der bestellt werden muß. Zum Mitarbeiter im Reiche Gottes hatte sich der Redende angeboten. Er wollte ein Ackersmann auf diesem Felde werden.

Der Ausdruck „folgen" steht im engern Sinne, d. i. im buchstäblichen: sich dem Jüngerkreise Jesu anschließen. Das „folgen" im weitern Sinne d. i. der Glaube, ging hier schon voraus. Ebenso steht nun auch Reich Gottes im engern Sinne, d. i. im objectiven, historischen von der Kirche als Acker Gottes. Wer dem Irdischen nicht entsagt hat, taugt nicht zum Bestellen des Ackers Gottes; er taugt sowenig für das Apostolat, als ein Krüppel für das Militär. Maldonat sagt: „Christus scheint

---

eine sehr anstrengende Arbeit. Sollten die Furchen gerade und beim schweren Boden tief genug werden, dann mußte sich der Ackerer mit Kraft über den Pflug hinbücken und vor sich herschauen. Darum sagt auch Plin. (h. n. XVIII, c. 29) orator, nisi incurvus, praevaricatur, „ein Ackersmann der sich nicht bückt, geräth aus der Furche." Grotius vergleicht auch den pythagoräischen Satz *εἰς τὸ ἱερὸν ἐπερχόμενος μὴ ἐπιστρέφον.*

hier ganz eigentlich von denjenigen zu sprechen welche nicht achlich sind, seine Jünger zu werden. Denn das wollte der Bittende. Reich Gottes steht daher im thätigen (activen) Sinne, als ob Christus sage: „er ist nicht geeignet, das Reich Gottes zu predigen.*) Er schließt dabei die andere Erklärung welche „folgen“ im weitern Sinne nimmt und Reich Gottes im Sinne der himmlischen Seligkeit, nicht aus: „der Weg zum Himmel ist schmal, nur der wird gerettet werden der seine Augen nicht davon abwendet.“ Letzteres wurde die gewöhnliche Erklärung, wobei man noch das Beispiel vom Weibe des Lot **) in Anwendung brachte. Man passe nicht für den Himmel, wenn man begierlich und schmerzlich zurückschaue auf die Lüste und sündlichen Genüsse auf die man äußerlich verzichtet habe. Der hl. Augustinus sagt: Dich ruft der Aufgang und du blickest gegen den Niedergang.“ ***)

---

*) Itaque regnum Dei active intelligendum est.

**) Cäl. Sedul. Loth peritura fugiebat e Sodoma, cujus uxor — dum respicit — mutata salis remansit in statua. Nullus enim ad contempta semel mundi discrimina — conversus, jucundae salutis laetitia perfruetur (Opus Pasch. c. 5). Auch Grotius. Hiebei wird „zurückblicken“ vorzugsweise nach seinem bildlichen Sinne gefaßt: „Sehnsucht haben nach dem was so eben verlassen wurde.“

***) Vocat te Oriens, et tu attendis Occidentem. Diese Stille scheint Reischl vor Augen zu haben: „Der Morgen (des neuen Lebens) ruft dich, warum bleibst du zurück in dem Abende (der gnadelosen Vergangenheit)?“ Oriens enthält ein Wortspiel; es ist die prophetische Bezeichnung Christi (oriens ex alto).

Zehntes Kapitel.

Wahl, Sendung, Rückkehr der Siebzig; ihr Bekenntniß. Frohlocken Jesu. Frage über den Nächsten; der barmherzige Samariter. Martha und Maria.

1. Nach diesem bestellte der Herr auch andere, siebzig, und sandte sie zu zwei und zwei vor sich her in jede Stadt und Ortschaft wo er selbst hinkommen wollte.

Nachdem sich Jesus Christus wider auf galiläisches Gebiet zurückgezogen hatte, umgab er sich mit einem zweiten, weitern Kreise von Jüngern, damit die Bildung einer sichtbaren, geordneten Gemeinde, des neuen Volkes Gottes, angebahnt werde. Aus diesem Grunde wählte er siebzig aus, weil diese Zahl ebenso bedeutungsvoll war wie zwölf. Siebzig entsprach den siebzig Volksältesten wie zwölf den zwölf Stammesfürsten, so daß Jesus eine Gemeinde um sich sammelte welche der mosaischen ganz analog war: er der Mittelpunkt, in erster Kreislinie die zwölf Apostel, in zweiter die siebzig Jünger, in dritter das gläubige Volk, gleichwie sich um den Hohepriester die Priester, die Leviten und das Volk zur Gemeinde Gottes vereinigten.

Die Kirche gestaltete sich von innen nach außen, vom Mittelpunkte aus erweiterte sie ihre Peripherie; darum sonderte Jesus zuerst die Apostel aus, oder er heiligte sie, wie der alttestamentliche Ausdruck lautet, und dann die Jünger, und behielt er jene in seiner nächsten Umgebung, diese nicht. Daß also die Jünger

im Himmelreiche um eine Stufe tiefer standen, war leicht zu erkennen und zeigte sich theils in der größern Anzahl, theils in der spätern Auswählung, theils in der Unterlassung einer eigenen Namengebung: doch Art und Umfang des gegenseitigen Verhältnisses von Apostel und Jünger konnte sich erst später und nur nach und nach abgrenzen, und nicht früher als die Apostel selbst in ihr apostolisches Amt eintraten. Wenn man daher schon hier den Rang- oder Amtsunterschied bestimmen wollte, hieße es der geschichtlichen Entwicklung des kirchlichen Lebens vorgreifen. Der Grund ward gelegt von Jesus Christus, der Ausbau war und ist das Werk des heiligen Geistes.

Man fragte: in welche Zeit diese (zweite) Sendung falle, und welche Ausdehnung sie gehabt habe. Für beides enthält der evangelische Bericht Andeutungen die genügend sind. Die Aussendung der Jünger fällt in die zweite Hälfte des öffentlichen Lebens Jesu, nachdem seine Absicht nach Jerusalem zu reisen, was die Apostel anfänglich wohl mit großer Freude erfüllte, schon kund geworden war. Sie umfaßte alle Ortschaften wohin Jesus selbst zu kommen gedachte, d. i. Galiläa, Peräa, Judäa, ausgeschlossen blieb Samaria. Ich muß bei letzterm wider die gewöhnliche Annahme verharren,*) einmal weil die Synoptiker von einer Reise durch Samaria so wenig berichten, als von mehreren Reisen nach Jerusalem, und dann, weil es schwer zu denken wäre daß er den Jüngern geböte oder erlaubte, was er den Aposteln bestimmt untersagt hatte. Ich räume gerne ein daß in diese Zeit der Sendung der siebzig die von Johannes erzählte Reise nach Jerusalem falle, aber nicht daß beide Thatsachen unter sich einen innern Zusammenhang hatten, denn jene Reise geschah im Stillen, während die Siebzig ihm da vorhergehen sollten, wohin er auf seinen öffentlichen Wanderzügen kommen wollte oder könnte.

---

*) Reischl: „Nachdem der Herr die bisher durch seine Gegenwart begnadigten, aber auch undankbarsten Städte verlassen und das Land jenseits des Jordan — ein noch unberührtes (?) Ackerland des Reiches Gottes — betreten hat, wählt er u. s. w."

Erwägen wir noch kurz die einzelnen Ausdrücke. „Nach diesem (oder nach diesen Vorfällen)" beziehen Wetstein Meyer und Reischl auf den unmittelbar vorausgehenden Bericht über jene drei welche sich zur Nachfolge angeboten hatten. Da hätte es den Anschein, als ob zwischen beiden Ereignissen ein ursächlicher Zusammenhang statt fände, der sich aber nicht herstellen läßt; denn weder weil er drei zurückgewiesen, noch obgleich er drei abgewiesen, sandte er siebzig vor sich her.*) Besteht hier der Fehler darin daß „nach diesem" in einem zu engen Sinne genommen wird, so fallen Maldonat Luk. Brug. Krafft u. a.**) in den entgegengesetzten, indem sie zwischen Kapitel neun und zehn die Reise Jesu nach Jerusalem einschalten und erst „nach diesem" das hieße „nach dieser Reise" (von der aber Lukas, wie es scheint, keine Ahnung hat) die Sendung der siebzig und zwar von Jerusalem aus folgen lassen. Ich meine, die oben von mir gegebene Darlegung des geschichtlichen Zusammenhanges empfehle sich durch ihre Einfachheit. Die Sendung der Siebzig fand in Galiläa statt gleich jener der Zwölf; der Ort läßt sich nicht ermitteln, aber ich wüßte kein Hinderniß für die Annahme Kapharnaums, von wo Jesus auch die Apostel gesendet hatte. Schon die große Zahl siebzig Jünger verweist darauf daß ihre Erwählung nicht so gelegentlich und überall vorgenommen werden konnte, etwa wie die Heilung eines Kranken. „Er bestellte auch andere, siebzig", d. h. siebzig an der Zahl. Diese andern, siebzig an der Zahl, stehen entgegen den zwölf an der Zahl welche Jesus schon früher ausgesandt hatte. Statt „siebzig" liest die Vulgata mit mehreren alten Zeugen „zweiundsiebzig". Doch ist die Mehrzahl der äußern Zeugen für die erste Lesart, und ebenso überwiegend sind auch die innern Gründe. Denn die Seelen der Kin-

---

*) Licet aliqui detrectarent munus legati in se suscipere supra IX, 60, non tamen nullos invenit Christus, imo praeter duodecim IX, 1, septuaginta alios. Wetst.

**) Krafft: „Die Aussendung der siebzig fand nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, auf dem Wege nach Jerusalem, sondern von Jerusalem aus statt (S. 110)."

der Israel bei ihrem Einzuge in Aegypten waren siebzig (1 Mos. XLVI, 27. 2 Mos. I, 5. 5 Mos. X, 22); die Zahl der Aeltesten auf welche der Geist Gottes kam daß sie dem Moses zur Seite standen, war siebzig (4 Mos. XI, 16, 24); am sechsten Lagerplatze der Israeliten in der Wüste (2 Mos. XV, 27. 4 Mos. XXXIII, 9) befanden sich zwölf Brunnen und siebzig Palmen; der hohe Rath zu Jerusalem bestand nach dem widerholten Zeugnisse des Josephus aus siebzig Mitgliedern. Man liebte diese Zahl wegen ihres heiligen Charakters, sie war die zehnfache sieben welche aus den beiden Grundzahlen drei und vier besteht, gleichwie zwölf dieselben Grundzahlen nur in anderer Zusammensetzung enthält ($3 + 4 = 7$; $3 \times 4 = 12$). Zwölf war gleich 3×4, siebzig $3 + 4$ zehnmal genommen. Aus diesem Grunde wählte man siebzig, wo die Zahl freigelassen war, wie z. B. in der Wahl der Aeltesten, und berechnete man siebzig nach einem künstlichen Systeme, wo die natürliche Zählung dieselbe nur annähernd ergab, wie bei der Angabe daß „siebzig die Zahl der Kinder Israel zur Zeit ihrer ägyptischen Einwanderung war"*). Mald. hält dafür daß es zweiundsiebzig Jünger waren, vorzüglich weil darnach auf jeden Stamm sechs treffen**). Wenn man

*) Das Verzeichniß der Kinder Jakobs nimmt, um die Zahl siebzig voll zu machen, auch einen Theil jener Enkel Jakobs auf welche ihm erst in Aegypten geboren wurden. Denn Benjamin war bei der Einwanderung ungefähr 24 Jahre alt, und von ihm werden zehn Söhne aufgeführt die er damals gewiß noch nicht hatte (1 Mos. XLVI, 8—27). Vrgl. darüber Delitzsch, Genesis, II, 116 flg. Hengstbrg., Authentie d. Pentat. II, 254. Reinke, Beiträge S. 100. Wäre dem Erzähler darum zu thun gewesen, die sechsfache Zahl von zwölf herzustellen, so würde er zweiundsiebzig aufgezählt haben, gleichwie die LXX an unserer Stelle fünfundsiebzig haben, indem sie drei Enkel und zwei Urenkel hinzunehmen. Ebenso Act. VII, 14.

**) Vrgl. auch Sylv.: Christus elegit in ecclesia sua duodecim Apostolos tanquam totius ecclesiae principes et septuaginta duos discipulos, ita ut aequaliter distributi cuilibet Apostolo sex discipuli obvenirent in ministerium verbi dei, et non plures nec pauciores elegit; nam apud Isai. VI sex alis stabant Seraphim inservientes deo, ita cuilibet Apostolo tanquam Seraphim in ecclesia dat sex alas, seu sex operarios ad messem Evangelicam

aber darauf ein Gewicht gelegt hätte, würde im A. T. einfach zweiundsiebzig statt siebzig stehen. Die gewöhnliche Einrede, es stehe die runde (ungefähre) Zahl für die bestimmte, kann hier wo es sich um den symbolischen Charakter handelt der einer Sache aufgeprägt werden soll, keine Geltung haben *). Schon die ältern Erklärer sehen in den siebzig Jüngern das Abbild der Heidenwelt, der siebzig heidnischen Völker oder Sprachen nach Zählung der Rabbinen. Aber eine solche Vorstellung ist einmal nicht biblisch, zweitens stünde sie im Widerstreite mit dem innern Wesen der Wahl der Jünger welche in ihrer Unterordnung unter die Apostel den Organismus der Kirche darstellen sollten, nicht das Heidenthum gegenüber dem Judenthume. Diese Art der Deutung, so beliebt sie unter den neuesten geworden ist **), verstoßt gegen die hermeneutische Regel daß bloß äußeres Zusammentreffen ohne innere Einheit keine Parallele bilde. Welches sollte aber das innere Zusammenstimmen der siebzig Jünger mit dem Heidenthume sein? Und überdieß, wie alt ist die jüdische Vorstellung von siebzig Völkern und siebzig Sprachen? Ich wenigstens finde kein Zeugniß das unserm Buche gleichzeitig wäre ***). „Er sandte sie zu zwei und zwei vor sich her." Darüber sagt erschöpfend Maldonat: „Der Grund davon ist klar. Wehe dem Einzelnen,

---

*) Bucher: „Alte Handschriften und die Vulgata (haben) 72. Letzteres ist die genaue, 70 nur die runde Zahl. Vorbilder dieser 72 Jünger: die 72 (!) Nachkommen Jakobs — die 72 (!) Rathgeber des Moses."

**) Neander, de Wette, Olsh., Oosterz. u. s. w., Reischl: „Die Zahl der Erwählten ist vorbildlich zur Katholicität der Kirche, welche die Gesammtheit aller Völker und Zungen des Heils theilhaftig machen soll."

***) Das älteste Zeugniß welches mir bekannt ist, enthält der Targ. des Jonath. ben Uziel zu 1 Mos. XI, 8: dispersit (deus) eos (populos) super faciem totius terrae in LXX linguas. Ebds. zu 5 Mos. XXXII, 8: eo ipso tempore jecit sortem (altissimus) cum LXX angelis, principibus populorum. Dann Midrasch Tehill. zu Ps. IX: „Gott hat zu ihr (Rebekka) gesagt: von Noah und seinen Söhnen habe ich siebzig Völker aufgerichtet." Diese Stelle findet sich auch bei Eisenmeng. (I, p. 804); der daselbst citirte Commentar des R. Bechai zum Pentateuche fällt in den Anfang des 14. Jahrhunderts, kann also nicht als Quelle dienen.

wenn er fällt und kein Zweiter da ist, ihn aufzurichten (Pred. IV, 10). Jesus wollte daß seine Jünger, einer dem andern, zur Stütze und zum Troste seien. Ein Bruder dem geholfen wird vom Bruder, ist wie eine feste Stadt (Spr. XVIII, 19). Er wollte ferner daß die Jünger Zeugniß von seinen Werken geben, wozu ihrer zwei gehörten. Endlich war dieß, wie Origenes bemerkt, allgemeine Sitte; schon dem Moses wurde Aaron beigesellt, dem Josue Kaleb; zwei sandte Jesus ab welche ihm das Reitthier, zwei welche das Pascha bereiten sollten, zwei Jünger hatte auch Johannes abgeordnet. Die beste Gesellschaft, lautet das spanische Sprichwort, ist die von zweien." Bekannt ist die allegorische Erklärung des hl. Augustinus, welche auch Gregorius adoptirt hat: Zwei enthalte das Geheimniß des Gebotes der Liebe Gottes und des Nebenmenschen. *)

2. Er aber sprach zu ihnen: Die Ernte ist zwar groß, der Arbeiter aber sind wenige; bittet also den Herrn der Ernte daß er Arbeiter in seine Ernte sende.

Eine Ernte die groß ist, kann wenige Arbeiter ermuthigen oder entmuthigen. Das erstere, woran man wohl beim Ausdrucke „Ernte" der etwas freudiges und langersehntes enthält, zuerst denkt, wird statt finden, wenn die Ernte nicht bloß groß d. i. weithin ausgedehnt, sondern auch reich ist, so daß auch wenige Arbeiter in kurzer Zeit viel ausrichten. Das zweite wird eintreten, wenn die Ernte groß ist, weithin sich ausbreitend, ohne reich zu sein, so daß sie nur mit vieler Mühe eingebracht werden kann. Dieses Letztere hat hier Jesus im Auge. Das Erntefeld ist weit und groß, aber dünn ist die Ernte und vielfach von Dornen überwuchert, so daß sein Anblick Jesus Christus mit Trauer erfüllt, und er jenen die er so eben als Arbeiter bestellt hatte zuruft: Betet daß der Herr der Ernte Arbeiter sende.

---

*) August. (Quaest. Evang. l. II. c. XIV): quod binos mittit, sacramentum est charitatis. Greg. (Hom. XVII in Evang.): quia duo sunt praecepta charitatis — et minus quam inter duos haberi charitas non potest.

Das Erntefeld wohin Jesus seine Jünger sendet, ist einstweilen das jüdische Volk — ein großes Feldstück und auf den ersten Anblick, nach den Tausenden von denen er überall umgeben war, eine dichte, reiche Ernte. Aber hier traf das Sprichwort zu: der Schein trügt. Wahrhaft und aus redlichem Herzen glaubten nur wenige, und das arbeiten in diesem Felde war mühsam und meist erfolglos, wie es später nur zu sehr an den Tag trat. Der Herr dieses Ackerfeldes und der von dem die Berufung ausgeht, ist Gott der Vater, nicht Jesus Christus. Siebzig sind berufen, wohl eine große Zahl für eine reiche Ernte, aber eine kleine für eine große Ernte; darum das mahnende Wort: Bittet um Arbeiter, und im bitten darum erhaltet in euch selbst den Geist der wahren Arbeiter im Ackerfelde.

Gewöhnlich hält man am ersten Vergleichungspunkte fest, als spreche Jesus von einer reichen, dichten Ernte die eben wegen ihres Reichthumes viele Arbeiter brauche. Maldonat sagt kurz: „Ernte nennt Jesus die Menge der Zuhörer, begierig nach dem Worte Gottes. Denn der säet, Christus, war ausgegangen, zu säen und die Saat war gediehen und reif geworden zur Ernte.“ Luk. Brug. der „groß, viel“ durch „reich“ erklärt: die Volksmenge sei weiß zur Ernte wie Jesus selbst (Joh. IV, 35) bezeuge. Dabei blieb man ohne weiteres; auch Reischl: „Mit dem Höhepunkte der Heilsbedürftigkeit Israels und der Welt war auch die tiefste Tiefe der Heilsempfänglichkeit in Allen eröffnet, welche die Hilfe von oben ersehnten. Dieß war die reife und reifende Ernte.“ Ich nun meine, bei einem Bilde das mehrere Vergleichungspunkte zuläßt, müsse vor allem der Zusammenhang beachtet werden. Wenn aber Jesus im gleich folgenden Verse sagt: „Ich schicke euch aus wie Schafe mitten unter Wölfen“, gibt das Zeugniß für jene tiefste Tiefe der Heilsempfänglichkeit die man eine glückliche, reiche, reife Ernte nennen könnte? Gewiß so wenig als in der Parallele bei Matth. IX, 37 das vorausgeschickte: „er erbarmte sich über die Volksschaaren, weil sie abgequält und erlegen waren, wie Schafe die keinen Hirten haben.“ Die große Ernte in welche der Herr seine Jünger sendet, nennt er eine abgequälte, erlegene, zerstreute

Herde. Ist ein solcher Anblick gleich dem einer reichen, reifen Ernte? Einem großen, mühevollen Erntefelde mag man ihn gleichstellen, aber kaum einem reichen, reifen, lockenden.

3. Gehet hin; siehe ich sende euch aus wie Lämmer mitten unter Wölfen.

Diese Worte enthalten die Erklärung des vorausgehenden Bildes, damit sich die Jünger keinen trügerischen Hoffnungen von lauter Erntefreuden und Erntejubel überlassen. Ihre Sendung ist von solchen Gefahren umgeben, wie wenn sich Lämmer in Mitte von Wölfen befänden. Lebhafter und anschaulicher kann die Größe der Gefahr, die Mühsal des erntens nicht mehr geschildert werden. Die Grundbedeutung des Bildes vom Lamme unter Wölfen ist klar; Lamm und Wolf bilden die größten und im eigentlichen Sinne unversöhnlichsten Gegensätze, und Jesus mag zunächst an die Pharisäer gedacht haben die er auch sonst Wölfe in Schafspelzen nennt, so daß er nicht bloß äußere Gefahren andeutet, sondern auch die innern der Verführung durch pharisäische Kunstgriffe. Im einzelnen darf aber das Bild nicht urgirt werden, als ob Jesus z. B. im Bilde vom Lamme zugleich die Eigenschaften angebe welche seine Jünger haben müßten, obgleich man dieß gerne mit aufnimmt. Die Jünger müßten sanftmüthig, unschuldig sein wie die Lämmer u. s. w.; denn das sind lauter Dinge die sich von selbst verstehen. Sehr gut sagt Cajetanus: „Zubereitet müssen sein zum Martyrium welche Jesus aussendet zur Predigt." Andere: Jesus nehme das Bild von sich. Er ist das Lamm welches zur Schlachtbank geführt wird; seinen Jüngern steht nichts besseres bevor; auch sie sind Lämmer in Mitte von Wölfen. „Wenige Wölfe, sagt der hl. Augustinus, schrecken viele Schafe. Welches war also wohl die Absicht, welches der Rathschluß, nicht etwa unter viele Schafe einen Wolf zu lassen, sondern unter viele Wölfe wenige Schafe zu senden?" Und er gibt als Antwort: „Nachdem die vielen Wölfe die wenigen Schafe gemordet hatten, wurden sie selbst umgewandelt und Schafe aus Wölfen." *)

*) Sermo LXIV al. de Divers. CXIX c. 1.

Zu beiden Versen (2 und 3) siehe Matth. IX, 37 und X, 16 (I, 410. II, 22).

4. Traget weder Beutel noch Tasche noch Schuhe, und niemanden grüßet unter Wegs.

Zum einen Gebote (IX, 3), nichts mitzunehmen, weder Beutel (d. i. Geld) noch Tasche (d. i. Brod, Lebensmittel) noch Schuhe, kommt hier ein zweites, unter Wegs niemanden zu grüßen. Das erste enthält zunächst die augenblickliche Bereitheit zur Mission, das zweite den anhaltenden Eifer auf derselben. Nichts soll ihre Reise verzögern oder umständlich machen, nichts das sie mitnähmen, nichts das sich auf dem Wege fände. Eines ergänzt naturgemäß das andere. Wer dem Rufe so augenblicklich folgt daß er nicht umsieht, was er etwa auf den Weg mitnähme, der wird ihm auch so getreu folgen daß er nicht zur Rechten noch zur Linken sieht, was ihm etwa auf dem Wege begegne. „Niemanden unter Wegs grüßen" ist sprichwörtliche Bezeichnung der Eile und eines Eifers für den gewordenen Auftrag worüber man alles andere vergißt. Darüber läßt 2 Kön. IV, 29 keinen Zweifel: „Und er (Elisäus) sprach zu Giezi: Gürte deine Lenden und nimm meinen Stab in deine Hand; so du jemand triffst, grüße ihn nicht, und so dich jemand grüßt, antworte ihm nicht." Jedes „grüßen" zerstreut, lenkt die Aufmerksamkeit auf andere Dinge; jedes „grüßen" hält auf, bringt eine Zögerung, wenn sie auch nur momentan ist. Das sind die Gründe des Verbotes, nicht wie man gerne vorbringt, die Umständlichkeiten der orientalischen Begrüßung, was nicht einmal zutrifft; denn nur die hoher Personen war mit Umständlichkeiten verbunden, nicht die gewöhnliche welche in nichts andern bestand, als im schönen Worte: Friede, oder: der Herr sei mit dir.*)

---

*) Mey.: „Gebot der Eile aus der umständlichen Begrüßungsweise (Segenswünsche, Umarmungen, Küsse, Erkundigungen u. dergl.) zu erklären." De Wette: „Die damaligen Begrüßungen waren sehr umständlich." Die Grüße unter Wegs waren kurz; die Begrüßungen im Hause meinethalb umständlicher durch Umarmungen, Erkundigungen u. s. w. Aber von solchen ist hier keine Rede.

Jesus fordert vom Prediger des Evangeliums ein absolutes Vertrauen auf Gott in seinem Berufe und eine ebenso absolute Hingabe an seinen Beruf. Der hl. Ambrosius sagt: Die Pflicht der Begrüßung wird nicht aufgehoben, aber ein Hinderniß der Hingebung wird hinweggenommen. Wo göttliches anvertraut wird, muß bloß menschliches nachstehen. Gut ist der Gruß, besser die unverzögerte Pflichterfüllung die durch Hinhalten leicht Schaden leidet. Darum wird auch ehrbares untersagt, damit die bloße Artigkeit nicht an einem Dienste hindere, bei dem zögern zur Schuld wird." Ebenso die andern, z. B. Euthym.: „Jesus befiehlt dieses, nicht als ob er rohe Menschen unter seinen Jüngern wolle, sondern unaufgehaltene; denn das grüßen unter Wegs erschlafft meist die Spannkraft des Eifers." *) Andere Vergleichungspunkte die Neuere suchen, z. B. Sepp: „Grüßet niemanden d. h. machet nicht gleich Freundschaft mit Unbekannten, die ihr nicht geprüft habt (IV, 338)"; oder Reischl: „Jedes „Grüßen" d. i. jeden Besuch, jeden Umgang im Interesse ihrer Privatfreundschaft haben Christi Boten zu meiden" — tragen fremde Momente in den einfachen Begriff des Wortes „grüßen", das weder die Bedeutung von „Freundschaft schließen", noch vom „Besuche machen" hat. **)

5. In welches Haus aber ihr tretet, saget zuerst: Friede diesem Hause.

6. Und wenn daselbst ein Sohn des Friedens ist, wird ruhen auf ihm euer Friede; wenn aber nicht, wird er zurückkehren auf euch.

Unter Wegs sollen die Jünger niemanden grüßen, wenn sie aber ein Haus betreten, sei ihr erstes Wort der Gruß:

---

*) Οὐ βουλόμενος — αὐτοὺς γένεσθαι ἀπροσηγόρους, ἀλλ' ἀνεμποδίστους. εἴωθε γὰρ ἡ κατ' ὁδὸν ὁμιλία τὸ σύντονον ἐγκόπτειν ὡς τὰ πολλὰ τῆς σπουδῆς.

**) Zurückzuweisen auch Olshausen: „Besser faßt man ἀσπάζεσθαι — mit dem Nebenbegriff des Gunstsuchens." Ein Gunstsuchen durch Grüßen unter Wegs findet wohl nirgends statt. Lightf. glaubt daß die nichtgrüßenden Jünger ein Abbild ihres trauernden Meisters waren und in

Friede diesem Hause. Man wird etwas gebieten, obgleich es an und für sich nicht unterlassen bliebe, wenn durch das Gebot der Sache ein anderer Charakter aufgeprägt wird. Das ist hier der Fall; denn nicht um des bloßen Gegensatzes willen sagt Jesus: „Auf dem Wege grüßet nicht, wohl aber wenn ihr ein Haus betretet", sondern weil der Gruß im Munde der Jünger einen andern, einen sakramentalen Charakter erhält, er wird aus einer Wunschformel zu einem Segenspruche der in der Wirklichkeit das mittheilt was er enthält — Friede dem der dafür empfänglich ist, wie der hl. Augustinus sagt: „Nicht mit dem Munde sprechen sie bloß, sondern sie strömen aus wovon sie voll sind. Frieden verheißen sie und Frieden haben sie; sie sind nicht gleich denen von welchen geschrieben steht: Friede, Friede! und nicht ist Friede!" *)

Der Ausdruck „Sohn" bezeichnet hier wie überall die Angehörigkeit, nicht die Würdigkeit oder die Bestimmung für etwas. Ein „Sohn des Friedens (Friedenssohn)" ist somit nur jener der Frieden hat, wie ein Sohn des Reiches (des Himmelreiches) nur derjenige ist welcher das Himmelreich hat, und ein Sohn der Weisheit nur der welcher die Weisheit hat. Daß Frieden empfange, wer Frieden hat und nur dieser, steht ebenso fest als daß dem gegeben wird der hat (VIII, 18), und daß die Weisheit gerechtfertigt wird nur von ihren Kindern. Der Friede welchen die Jünger bringen, ist neu, aber ohne Friede waren deßhalb die Frommen in Juda nicht, ihr guter Wille, ihr Vertrauen auf das prophetische Wort war eben ihr Friede und machte sie zu jenen Friedenskindern denen und denen allein der neue Friede gebracht wurde. Ganz strenge am Wortlaute „Sohn des Friedens" hängt der hl. Augustinus und zwar so daß er Friede nicht im weitern Sinne nimmt, Friede den jeder Fromme hat,

---

ihrer ganzen Haltung Trauer an sich abprägten, weil die Trauernden nach rabbinischer Tradition nicht grüßten. Rambam, Moed Katon. cap. ult.: Lugens pro mortuo, septem primis diebus luctus sui ne quemquam salutet.

*) Sermo XLII de Sanctis.

sondern im engern vom christlichen Frieden d. i. von der Aussöhnung mit Gott durch Jesu Blut, weßhalb er unsere Stelle selbst zu einem Beweise für die göttliche Vorherbestimmung gebraucht: „Für uns fängt an, ein Sohn des Friedens zu werden, wer dem Evangelium gehorcht und glaubt und gerechtfertiget aus dem Glauben den Frieden Gottes zu besitzen beginnt. Nach der Vorherbestimmung Gottes aber war er schon ein Sohn des Friedens. Denn es heißt nicht: Ueber wem euer Friede ruht, der wird ein Sohn des Friedens sein, sondern: wo ein Sohn des Friedens ist, da wird euer Friede ruhen auf ihm. Es war also schon, und ehe ihm dieser Friede verkündet worden ist, daselbst ein Sohn des Friedens, wie ihn erkannt und vorhergewußt hatte, nicht der Evangelist, sondern der Herr. Uns also die wir nicht wissen, welcher ein Sohn des Friedens sei, welcher nicht, kommt es zu, keine Ausnahme, keinen Unterschied zu machen, sondern allen welchen dieser Friede verkündet wird, zum Heile zu verhelfen, so viel an uns liegt"*). Jedenfalls ist diese Auffassung, wenn auch zu enge dem Wortlaute, nicht der Sache nach**), richtiger als jene vage „wer des Friedens würdig ist", wer ihn verdient***).

Da „er wird zurückkehren" eine hebräische Redensart ist, müssen wir uns auch innerhalb ihrer Grenzen in der Erklärung halten, und wir dürfen nicht Nebenbegriffe hereinziehen welche ihr fremd sind. Der Hebräer sagt: „eine Sache kehrt zurück", wenn sie wirkungslos bleibt. Das ist der unbestrittene einfache Sinn. Man könnte geneigt sein, von ihm abzuweichen, da wo er bedeutungslos, vielleicht unpassend wäre. Wenn wir aber beachten daß Jesus warnend sagt: „Werfet die Perlen nicht den Schweinen vor", so werden wir leicht erkennen daß er einem Bedenken zuvorkomme, ob es nämlich gerathen sei, den Frieden

---

*) De Corrept. et Gratia c. XV.

**) Vrgl. Röm. VIII, 29. Quos praescivit et praedestinavit — 30. quos praedestinavit, hos et vocavit.

***) Außer den ältern auch de Wette: „der des Heils Empfängliche, Würdige." Mey.: „zum Frieden bestimmt", nach ihm Oosterz.: „der dem Friede bereitet ist"; aber das liegt im Begriffe Sohn nicht.

ohne weiters allen anzuwünschen. Weil hier wünschen ein geben ist, darum wird Vorsicht nothwendig sein, hier wird man Schlangenklugheit mit der Taubeneinfalt verbinden müssen. Gut ist die Bemerkung Sylveira's: „Wenn die Bewohner eines Hauses euren Frieden nicht annehmen, so wird er durch ihre Zurückstoßung keinen Schaden erleiden, sondern unversehrt zurückkehren zu euch und euch zu andern führen die dankbarer sind.“ *) Reischl dagegen hat: „Wenn die in Frieden Begrüßten die dargebotene Friedensgabe nicht angenommen haben, bleiben die Grüßenden (die Betenden und Segnenden!) nicht schlechthin der Frucht und des Verdienstes ihres Segens beraubt.“ Eine Erklärung die schon Corn. a Lapide zurückweist mit den Worten: „Verdienst und Lohn bleiben immer beim Grüßenden, man mag seine Friedensworte annehmen oder zurückstoßen.“ **)

Lukas hat: „saget zuerst“. Der Grund hievon liegt darin daß er die Grußformel selbst mittheilt welche beim Hebräer anders lautete, als beim Griechen und beim Römer. Der Grieche sagte Chaire (wörtlich: freue dich! dir sei Freude!), der Römer Ave (mit nicht sicher nachweisbarer Bedeutung ***), der Hebräer wie der Araber noch heutzutage: Schalom lach (Friede sei mit dir!). Weil letzteres dem Griechen und Römer ungewöhnlich war, darum hat Lukas: „saget zuerst“, d. h. gebrauchet als Grußformel: Friede diesem Hause!

Vergleiche noch Matth. X, 13 (II, 16).

7. In dem Hause aber bleibet essend und trinkend vom ihrigen, denn würdig ist der Arbeiter seines Lohnes. Gehet nicht von Haus zu Haus.

---

*) Ebenso Luc. Brug.

**) Hoc meritum proprie non redit, sed manet apud salutantem — gegen Hieronymus. Eine ähnliche Anwendung macht auch August. an der oben citirten Stelle, indem er weiter sagt: „Besorgen wir nicht daß jener Friede Schade leide, wenn wir dem predigen der kein Friedenssohn ist; er wird auf uns zurückkehren d. h. uns wird die Predigt nützen, nicht auch ihm.“ Nicht jede Anwendung beansprucht indeß das Ansehen einer Erklärung.

***) Vrgl. darüber I, 29 (IV, 49).

8. Und in welche Stadt ihr kommet und sie euch aufnehmen, da esset was man euch vorsetzt,

9. und heilet in ihr Kranke und sagt zu ihnen: Nahe ist gekommen zu euch das Reich Gottes.

Das Sprichwort: der Arbeiter ist seines Lohnes (oder Unterhaltes) werth, steht bei Matthäus in einer andern logischen Verknüpfung als bei Lukas. Jener hat: Der Arbeiter ist seines Lohnes werth, darum nehmet nichts mit auf den Weg. Unser Evangelist dagegen: Der Arbeiter ist seines Lohnes werth, darum machet unbedenklich Gebrauch von der Gastfreundschaft, betrachtet das Haus der Gastfreunde wie euer eigenes. Die Verschiedenheit ist in so ferne eine innere, nicht bloß formelle, als beim ersten Ausspruche die Pflicht der Sorge für die hinziehenden Jünger auf Gott, beim zweiten auf jene zurückgeführt wird, welche die Predigt des Evangeliums hören und annehmen. Matth. gibt den Ausspruch in seiner ursprünglichen Gestalt, bei Lukas merkt man die erklärende Katechese welche auch dem Satze „esset vom ihrigen" als Grund beifügte: „der Arbeiter ist seines Lohnes werth", und darauf, wie man aus mehreren Stellen der paulinischen Briefe sieht *), ein besonderes Gewicht legte, weil es ein apostolisches Recht als unmittelbare Anordnung Jesu Christi bezeugte und zugleich eine Ermuthigung und eine Warnung enthielt, die Ermuthigung, unbedenklich anzunehmen was dankbare Liebe darbot, die Warnung vor einer ängstlichen und übel angebrachten Ascese. Denn das Wort: der Arbeiter ist seines Lohnes (oder genauer: seines Unterhaltes) werth, bedeutet auch: Wer arbeitet der muß essen. Große leibliche wie geistige Anstrengungen lassen sich in der Regel wenigstens nicht ertragen ohne entsprechende Nahrung. Darum sagt der Apostel zu Timotheus (1, V, 23): „Trinke nicht mehr Wasser, sondern genieße etwas Wein."

*) Vergleiche besonders 1 Kor. IX, wo der Apostel ausführlich davon spricht; z. B. „Haben wir nicht das Recht zu essen und zu trinken? — Da wir euch das Geistige gesäet haben, ist es etwas großes, wenn wir euer Fleischliches ernten? — Also hat auch der Herr verordnet daß die welche das Evangelium predigen, vom Evangelium leben u. s. w."

Wegen des scheinbaren Widerspruches in den beiden Sätzen: „umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebet", und: „der Arbeiter ist seines Lohnes werth", bemerken im wesentlichen die ältern Erklärer richtig, der Ausdruck „Lohn" stehe nicht im primären d. i. streng buchstäblichen Sinne, sondern im secundären d. i. in so ferne bildlichen, als der Unterhalt Mittel sei zum Zwecke, und also gewissermassen das Mittel für den Zweck stehe. Der Lohn der apostolischen Arbeit ist im Himmel aufbehalten; um seinetwillen arbeitet der Evangelist; da aber keine Arbeit ohne Unterhalt möglich ist, so heißt auch dieser ein Lohn, wenn er gleich im engsten und eigentlichsten Sinne nur das Mittel ist. Ein anderes ist predigen um zu leben, ein anderes leben um zu predigen, oder wie Paschasius sagt: „Ein anderes ist, in der Spendung der Geheimnisse Gottes die Bequemlichkeiten dieses Lebens suchen, ein anderes, das zum Leben und zur ungehinderten Verkündung des Evangeliums nothwendige annehmen" *). Die Väter vertreten dieses Recht mit aller Energie. „Was geben sie, ruft der hl. Augustinus aus, was empfangen sie? Sie geben geistiges, sie empfangen leibliches; Gold geben sie, Heu empfangen sie." **) Mit derselben Entschiedenheit fordern sie aber auch Zufriedenheit nach dem andern Worte: „esset was man euch vorsetzt."

Zum Satze: „Gehet nicht von Haus zu Haus" siehe die beiden schönen Sprüche: „Wie ein Vogel der auszieht aus seinem Neste, so ist der Mann der verläßt seinen Ort (Spr. XXVI, 8)," und: „Vertraue auf Gott und bleibe an deiner Stelle (Sir. XI, 23 ***)." Wie hier das hin- und herziehen als Zeichen von Unsicherheit, Aengstlichkeit und Mißtrauen gilt, so auch an un-

---

*) Lib. VI in Matth.: Aliud est — commoda praesentis vitae hinc requirere, aliud victum vix necessarium, et illud non ut vivamus tantum, sed ut libere praedicare possimus, accipere.

**) Psal. CIII.

***) Nach den LXX V. 21, welche aber ἔμμενε τῷ πόνῳ σου haben: „bleibe bei deinem Erarbeiteten (Erwerbe)." Doch ändert dieß am Sinne nichts; auch hier wird vor Unbeständigkeit und Wechsel in den Unternehmungen gewarnt, weil sie ein Zeichen des Mißtrauens auf Gott enthielten.

serer Stelle, nicht von Unzufriedenheit oder andern unlautern eines Predigers unwürdigen Motiven. Ich muß darum bei der zu Matth. X, 11 vorgetragenen Ansicht (II, 16) bleiben und die andern Erklärungen zurückweisen. Reischl: „Die Apostel sollten die Wohnung nicht ändern, um nicht den bisherigen Herberggeber zu kränken, oder auf sich selbst den Argwohn der Leichtfertigkeit oder Ungenügsamkeit zu laden.“ Heubner: „Tausch der Freunde kommt aus keiner guten Quelle. So auch Tausch der Aemter.“ Oosterzee: „Sie müssen selbst den Schein vermeiden, als suchten sie bei den Bewohnern das Ihrige statt sie selbst.“ Sepp: „Nehmet nicht Gastladungen an und gleichet nicht Bettlern oder Parasiten, die an aller Herren Tische lagern (IV, p. 339).“ Maldon. spricht seine Meinung nicht aus, er sagt nur daß sich bei den Erklärern drei Begründungen dieser Warnung finden, ohne an ihnen ein besonderes Wohlgefallen verspüren zu lassen.

Der dritte Satz: „esset was man euch vorsetzt“ bildet eine passende Ergänzung zum zweiten: „gehet nicht von Haus zu Haus“, und ist parallel mit dem ersten Satze „esset vom ihrigen“, aber nicht gleichbedeutend; denn unser Ausspruch warnet vor Aengstlichkeit betreff der Speiseverbote welche durch die pharisäische Doctrin weit über die mosaischen ausgedehnt wurden, da die Rabbinen nicht bloß zwischen erlaubten und unerlaubten, oder zwischen reinen und unreinen Speisen unterschieden nach den einfachen mosaischen Bestimmungen, sondern auch zwischen heiligen und unheiligen oder profanen, und nur den Genuß einer reinen Speise die zugleich heilig, nicht profanirt war, gestatteten. Jede Speise aber welche von Heiden berührt oder zubereitet wurde, galt für profan, ebenso jede die man im Zustande auch unwissentlicher Unreinigkeit berührte, weßhalb das waschen der Hände vor jedem Genusse u. s. w. *) Auf solche Dinge, sagt Jesus Christus,

*) Rambam, praef. in tract. ידים: Si immundae sunt manus quâvis immunditiâ quae manus reddit immundas, aut si hominem lateat, isque ignoret quod polluatur, tamen tenetur ad lavandum manus. Vrgl. auch Matth. XV, 2 (II, 287 flg.).

achtet nicht! Der Apostel widerholt dieselben Worte in einem Zusammenhange der zugleich ihre Erklärung enthält: „Wenn euch jemand von den Ungläubigen einladet und ihr wollet hingehen, so esset alles was euch vorgesetzt wird (1 Kor. X, 27)." Das entscheidet gegen die gewöhnliche Deutung, als ob der Herr vorzugsweise Zufriedenheit mit dem was die Gastfreunde bieten, anempfehle, so daß man nicht besseres begehre, wenn es schlecht, nicht geringeres, wenn es zu ausgesucht und gut schiene *).

Wir können den ganzen Auftrag Jesu in folgende kurze Sätze zusammenziehen: Seid nicht schüchtern, seid nicht verzagt, seid nicht ängstlich! Seid nicht schüchtern im Gebrauche des Gastrechtes, nicht ängstlich bei dem was man euch vorsetzt, nicht verzagt, wenn ihr in einem Hause auf Hindernisse und Schwierigkeiten stoßet. Man sieht nun auch, warum ich oben sagte, der dritte Satz bilde eine passende Ergänzung zum zweiten. Eben die Aengstlichkeit betreff der Speisen könnte den einen und andern bewegen, ein Haus zu verlassen. Man möchte noch fragen, ob der Satz „esset was man euch vorsetzt" nicht eine Aufhebung der mosaischen Speisegesetze enthalte. Im Wortlaute liegt solches nicht, und der Sinn wird bedingt durch den Umfang der Mission. So lange sie auf Judäa beschränkt blieb, galt selbstverständlich daß den Jüngern nur gesetzlich erlaubte Speisen vorgelegt wurden, denn ein Verächter des Gesetzes konnte kein Freund des Evangeliums sein. Mit der Sendung zu den Heiden trat vorerst eine Dispense für den Prediger ein, denn mehr enthalten die Worte „esset was man euch vorsetzt" nicht. Doch wurde damit die Abschaffung selbst, welche aber bei den Christengemeinden aus dem Judenthume nur nach und nach Eingang fand, vorbereitet.

---

*) Sylv.: Ut edatis ea quae obtulerint vobis, neque requirentes, ut gulosi, lautiora ac delectabiliora, neque, ut hypocritae, viliora. Doch sieht unter den ältern schon Nat. Alex. darin eine Warnung vor den pharisäischen Traditionen: Pharisaicos de ciborum delectu traditiones ne anxie observetis. Unter den neuern Sepp (IV, 340). Die meisten verweisen kurzweg auf Matth. der aber darüber nichts hat.

10. In welche Stadt ihr aber kommet und sie euch nicht aufnehmen, da gehet hinaus auf ihre Straßen und saget:

11. Auch den Staub der uns anklebt von eurer Stadt an den Füßen, schütteln wir euch ab; doch dieses wisset daß nahe gekommen ist das Reich Gottes.

Wir haben in diesen beiden Versen ein neues Beispiel, mit welcher apostolischen Weisheit die Worte Jesu Christi den Vorstellungen und dem Fassungsvermögen der Zuhörer angepaßt wurden.

Juden und Griechen erkannten gleich daß der Befehl: „schüttelt den Staub von euren Füßen" ein Symbol sei, aber sie verbanden damit verschiedene Vorstellungen; denn für den Juden hatte es eine ganz nationale Bedeutung an die der Grieche ohne specielle Belehrung nicht denken konnte. Da man nun im Unterrichte derartige Erörterungen so viel als möglich umging, gab man dem Ausspruche und der ganzen Darstellung eine Form welche die Sache auch den Griechen verständlich machte und am Wortlaute nur außerwesentliches änderte. Ich halte es daher für unrichtig, wenn sich die neuern Erklärer insgesammt kurzweg auf Matth. X, 14 berufen, als ob sie daselbst auch unsere Stelle nach ihrem nächsten und eigentlichsten Sinne erörtert hätten. Bleiben wir bei Lukas allein, so zwar als ob die Parallele bei Matthäus gar nicht existirte, so lautet der Auftrag Christi an seine Jünger: „Wenn man euch in einer Stadt nicht aufnimmt, dann gehet hinaus auf ihre Straßen (in oder vor der Stadt, das ist gleichgiltig) und saget: Auch den Staub der uns anklebt, schütteln wir euch ab"; d. h. ihr wolltet nichts von uns, wir wollen nichts von euch — bis auf den Staub an unsern Füßen, behaltet auch euren Staub. Ihr habt uns verworfen, davon nehmen wir hiemit feierlich Act, doch wisset daß ihr in uns die Boten des Himmelreiches verworfen habt.

Nach jüdischer Anschauung ist das abschütteln des Staubes Symbol des Abfalles von Gott der damit feierlich bezeugt wird, nach griechischer ein Symbol der Lossagung, der Aufhebung jeder

Gemeinschaft. Beide Anschauungen verhalten sich zueinander wie Ursache und Wirkung: die Jünger müssen sich von solchen Städten feierlich lossagen, weil sie von Gott abgefallen und heidnisch geworden sind. Behalten wir dieß im Auge, dann wird uns auch die Verschiedenheit im Ausdrucke klar und bedeutungsvoll. Matth. hat nur: „schüttelt den Staub ab“; denn hier liegt aller Nachdruck und ausschließlich auf dem wegthun, dem entfernen des unreinen Staubes den der Reine an sich nicht dulden kann. Lukas dagegen hat: „schüttelt den Staub ihnen ab“; denn hier liegt der Nachdruck auf dem zurückgeben des Staubes; auch den sollen sie zurückerhalten.

Die ältern Erklärer begingen den umgekehrten Fehler, indem sie den Satz bei Matth. nach Lukas erklärten. Luk. Brug. sagt z. B. an unserer Stelle treffend: „Um eures Heiles, nicht um eines Gewinnes willen kamen wir hieher, und wir wollen so wenig etwas von euch daß wir euch vielmehr auch den Staub zurückgeben der an unsern Füßen klebt.“ Zu Matthäus aber wo er das nämliche hat, paßt es nicht. Dieselbe Erklärung gibt schon der hl. Augustinus, die Jünger sollten zeigen, daß sie so wenig Irdisches suchten, daß sie vielmehr auch nicht den Staub vom Boden derer die sie verwerfen, an ihren Füßen lassen. Doch sieht er im Staube zugleich ein Bild der Mühe, deren Vergeblichkeit das abschütteln bezeichne. Wir sehen aus diesem letztern, wie tief er den Unterschied fühlte der in den beiden Formeln liegt: „wir schütteln den Staub ab, wir schütteln den Staub euch ab“ *).

---

*) Mey. bemerkt zu ὑμῖν „so daß ihr ihn wieder haben sollt.“ Das ist richtig, aber in Widerspruch mit seiner Erklärung zu Matth. XIV, 16: „das Abschütteln des Staubes: Zeichen der Verachtung, wie sie Heiden gebührt.“ Oder wer vereinigt dieß? De Wette: „Das ὑμῖν will gleichsam sagen: wir geben ihn euch zurück, oder s. v. a. εἰς μαρτύρ. ἐφ᾽ ὑμᾶς.“ Mit einer solchen Erklärung welche die Wahl zwischen ganz disparaten Sachen läßt, kann man nicht rechten. Reischl übersetzt: „wider euch“, aber in vos der Vulg. hat nur die Bedeutung „auf euch“; das ergibt sich nicht bloß aus dem griech. Dativ, sondern auch aus den Varianten, a hat super vos, und c (b) vobis.

12. Ich sage euch daß es Sodoma an jenem Tage erträglicher ergehen wird als jener Stadt.

Inhalt und Zusammenhang ist derselbe wie bei Matth. X, 15. Die Schwere der Züchtigung hängt theils von der Größe der Sünde, theils bei gleicher Sünde vom Maße der Gnade ab. Beides kann hier angewendet werden, je nachdem Sodoma im streng historischen oder im weitern Sinne als Repräsentant einer heidnischen Stadt überhaupt gegenüber einer jüdischen genommen wird. Im ersten Falle lautete das Argument: Die Sünde des entschiedenen bewußten Unglaubens ist unter allen die größte, daher sie auch die schwerste Strafe treffen muß. Einer Stadt die nicht glaubt, wird ein schrecklicheres Gericht bevorstehen, als Sodoma traf und noch treffen wird. Im zweiten Falle: Bei gleicher Sünde des Unglaubens wird eine israelitische Stadt ein schwereres Gericht treffen als eine heidnische, weil jene ein größeres Maß der Gnade hatte.

Der nächst gemeinte Sinn ist entschieden der erst angeführte, denn 1. hatten die Jünger gegenwärtig noch keine Mission zu den Heiden, 2. war man an die Gegenüberstellung von Sodoma und Jerusalem, da wo die Größe der Versündigung anschaulich gemacht werden sollte, durch den prophetischen Sprachgebrauch gewohnt, 3. würde eine noch stehende, nicht eine längst zerstörte Stadt genannt sein, wenn Jesus eine heidnische Stadt in Gegensatz bringen wollte zu einer israelitischen, wie wir davon ein Beispiel im gleichfolgenden Verse haben.

Am nächsten unserer Auffassung (zu Matth. X, 15. II, 19—22) stehen unter den ältern Natal. Alex. und L. Brug.; sie sagen mit fast wörtlicher Uebereinstimmung: Eine härtere Verdammung als die Einwohner von Sodoma wird die Verächter des Evangeliums treffen; denn jene hatten als Wahrer und Warner nur den Lot, diese aber die Apostel welche ihre Predigt durch Wunder bekräftigten. In der Nichtannahme des Evangeliums besteht die größte Sünde; denn mit Recht hält man für den Gipfel der Bosheit, wenn der Mensch seinem Schöpfer die Macht über sich ableugnet, wenn er den gütig Rufenden und zur Seligkeit Einladenden ungläubig abweist. Die neuern suchen

den Vergleichungspunkt nicht in der Sünde sondern im Maße der Gnade. Reischl: „Wenn Christus der Herr die Völker vor sein Gericht führt, wird nothwendig ein strengeres Strafurtheil, eine tiefere Stufe der Verdammniß jene treffen, welche größere Gnaden verschmäht haben.“ Heubner: „Künftige Strafen richten sich nach dem Maße der gehabten Erkenntniß.“

13. Wehe dir Chorazin, wehe dir Bethsaida, denn wären in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen die geschahen in dir, sie hätten längst in Sack und Asche sitzend Buße gethan.

14. Doch wird es Tyrus und Sidon erträglicher ergehen im Gerichte als euch.

15. Und du Kapharnaum, wirst du bis in den Himmel erhöhet werden? bis in die Hölle wirst du hinabgestoßen werden.

Indem Jesus die Ernte in welche seine Jünger gehen, überschaut, bricht sein gefühlvolles Herz in einen schmerzlichen Weheruf aus; denn vergeblich hatte er sich abgemüht und vergeblich wird auch die Arbeit seiner Jünger sein. Dem Auge des Herrn zeigte sich das große Ackerfeld der jüdischen Nation als eine trügerische Ernte gleich dem prophetischen Worte: „Ihr tratet zu einem Garbenhaufen von zwanzig Scheffel, und ihrer wurden zehn: und ihr tratet zur Kelter, fünfzig Maß auszupressen, und ihrer wurden zwanzig (Agg. II, 17).“

Damals mochten diese Klagen den Jüngern ebenso räthselhaft vorkommen, wie die Vorhersage seines gewaltsamen Todes, denn der Augenschein war dawider; aber ihre volle Wahrheit bestätigte sich nur zu bald und prägte sich gerade wegen dieses furchtbaren Umschlages den erschütterten Gemüthern um so tiefer ein.

Der erste Evangelist hat unsere Worte in einem andern Zusammenhange. Sie sind der Art daß sie Jesus wohl öfter widerholte, gleich denen von seinem Leiden und Sterben. Wenn sie aber auch hier eingeschaltet wären, so hätten es die Apostel an ganz passender Stelle (in der Katechese vor Heiden) gethan;

denn die Sendung der Siebzig, ausgerüstet mit Wunderkräften, war ein neues Unterpfand der Gnade und Liebe Jesu und seines brennenden Verlangens daß alle glauben und selig werden, eine Bestätigung seines Wortes: „Wie oftmals wollte ich deine Kinder sammeln, sowie sammelt die Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel (Matth. XXIII, 37. Luk. XIII, 34).“

Bei unsern Versen gilt nun in erster Linie was oben V. 12 in zweiter Linie aufgeführt wurde, daß nämlich die Strafe in Verhältniß steht zur Gnade, wornach dieselbe Sünde verschieden bestraft werden kann. Tyrus und Sidon bekehrten sich nicht, aber es geschahen in ihrer Mitte keine Zeichen und Wunder. Chorazin und Bethsaida bekehrten sich nicht, während in ihrer Mitte große Zeichen und Wunder geschahen. Darum wird jene Städte eine geringere Strafe treffen als diese, wenn auch die Sünde dieselbe ist. Mit diesem Argumente verbindet aber Jesus noch ein zweites welches nur der Allwissende aufstellen konnte: Tyrus und Sidon hätten sich bekehrt, Chorazin und Bethsaida haben sich nicht bekehrt; darum ist ihre Sünde größer vor Gott dem alles aufgedeckt ist.

Der mögliche, sich fast aufdrängende Einwand, warum solchen die sich nicht bekehrten, gepredigt wurde, und solchen nicht die sich bekehrt hätten, macht den ältern Erklärern auch noch nach Maldonat manchen Scrupel.*) Sie berufen sich meist mit Augustinus**) und Thomas auf das Geheimniß der gött-

*) Zuerst sagt er kurz und richtig: den Tyriern wurde nicht gepredigt, weil Jesus nicht zu ihnen, sondern zu den verlornen Schafen Israels gesendet worden war. Dann sagt er gegen die häretische Lehre daß Gott vielen die zur Seligkeit nothwendige Gnade deßwegen nicht gebe, weil sie nicht vorherbestimmt seien, Jesus rede hier von den außerordentlichen Gnadenmitteln, nicht von den nothwendigen. Die nothwendigen hatten auch die Heiden. Die Nichtgewährung außerordentlicher Gnadenmittel (Wunder und Zeichen) ist so wenig in ein Merkmal der Verwerfung, als ihre Gewährung ein Merkmal der Erwählung ist. Die Pharisäer hatten diese Gnadenmittel und waren doch nicht erwählt, also können die Tyrier nicht deßwegen verworfen sein, weil sie dieselben nicht hatten.

**) De dono Persever. praesertim c. IX et XIV: quoniam ut crederent, non erat eis datum, etiam unde crederent, est negatum.

lichen Vorherbestimmung. *) Die neuern, mit Ausnahme der strengen Prädestinatianer, gehen darüber ganz hinweg. Nun wird wohl eine Schwierigkeit durch Stillschweigen nicht beseitigt: ich denke aber daß wenige Worte hinreichen, sie wirklich zu heben, wenn wir nämlich Formel und sachlichen Inhalt von einander trennen. Die Formel: „Wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären," d. h. wenn Tyrus und Sidon statt eurer der Schauplatz meiner Wunder gewesen wären, enthält eine Unmöglichkeit. Jesus setzt oratorisch einen, strenge genommen, unmöglichen Fall. Von einer bloß gedachten, streng gefaßt, unmöglichen Sache darf man aber keinen Schluß ziehen welcher der Art von der Formel abhängt, wie in einem Syllogismus der Schluß vom Ober- und Untersatze abhängt. Es wäre gerade, wie wenn man aus dem Satze des Propheten Amos: „Wenn sie hinabsteigen in die Hölle, wird sie da meine Hand holen (spricht der Herr), und wenn sie hinaufsteigen in den Himmel, ziehe ich sie von dort herab, und wenn sie sich verkriechen in der Tiefe des Meeres, werde ich der Schlange gebieten, sie zu stechen (IX, 2, 3)" — den Schluß ziehen wollte: entweder muß der Mensch dieses alles können, oder Amos ist, da der Mensch solches offenbar nicht kann, ein falscher Prophet. Ich sage also: die Form des Ausspruches Jesu ist der Art daß von ihr kein Schluß gezogen werden darf. **) Meine Behauptung

*) Luc. Brug. Hic quaeritur quare deus, iis posthabitis quos convertendos miraculis illis noverat, apud illos ea fieri voluerit quos noverat — illis — deteriores effectum iri? Non est aliud quod respondeatur, quam quod ait Apostolus Rom. IX, 18, 20: Cujus vult miseretur, et quem vult indurat. O homo, tu quis es qui respondeas deo?

**) Daher ist man an unserer Stelle zur Frage, wie sie noch Heubner vorträgt: „Warum versagte Gott solchen Städten die Gnadenmittel die zu ihrer Besserung hingereicht hätten," nicht berechtiget. Ich wüßte nicht, wie man ein versagen nennen dürfte was nicht angeboten werden konnte. Immerhin kämen wir, wenn wir den Ausspruch Jesu in seiner obigen Formel zu einem Beweise gebrauchen wollten, auf ein absurdum; denn er lautete: Gott versagte den Tyriern was zu ihrer Bekehrung gedient hätte: also waren sie nicht erwählt. Gott gab den

daß die Formel: „Wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären welche in euch geschahen," eine Unmöglichkeit enthalte, bedarf kaum eines Beweises, denn daß den Juden und ihnen zuerst gepredigt wurde, liegt im Grundwesen des Christenthumes, in seinem historischen Charakter, in seinem Zusammenhange mit dem A. Bunde. Wenn wir aber von der oratorischen Form absehen und den Inhalt für sich allein beachten, dann haben wir einen Ausspruch der Allwissenheit den die kommende Geschichte vollkommen bestätigte. Der sachliche Inhalt lautet: Wehe euch Chorazin und Bethsaida, denn ihr seid verdorbener als die tiefgesunkenen Städte Tyrus und Sidon; diese werden sich bekehren, wenn ihnen gepredigt wird, was ihr nicht thuet.

Ich muß bei der zu Matth. XI, 23 gegebenen Erklärung beharren, wornach „erhöht werden in den Himmel, hinabgestoßen werden zur Hölle" in bildlichen Gegensätzen die Aufnahme in das messianische Reich und die Ausschließung aus demselben bedeutet. In affectvoller Anrede wendet sich Jesus an Kapharnaum: Glaubst du daß dir nicht gelte was ich über Chorazin und Bethsaida aussprach? Meinst du erhöhet zu werden in den Himmel, Theil zu haben an der messianischen Glorie? Nein, ausgelöscht wirst du werden aus dem Reiche der Städte, hinabsteigen wirst du zur Hölle, ein härteres Urtheil wird dich treffen als Sodoma und Gomorrha. Die neuesten Erklärer konnten sich in diesen einfachen Gedanken nicht finden. Meyer verließ die gut begründete Lesart. Sepp hat darüber nichts, Reischl sieht in „zum Himmel erhöht werden" ganz außerordentliche Ansprüche die Kapharnaum mache. Indeß zeigt sich davon nirgends eine Spur, und es ließe sich auch sonst schwer denken, wie gerade diese Stadt besondere Ansprüche machen sollte. Selbst Nazaret forderte nur daß Jesus Wunder wirke wie anderswo geschehen, keine größern. Jerusalem allein hätte vielleicht etwas absonderliches begehren können. Im Gegentheile war Kapharnaum mit

---

Juden was zu ihrer Bekehrung gedient hätte: also waren sie noch weniger erwählt. Denn dieses sagt J. Chr. ausdrücklich.

den Wundern Jesu so zufrieden daß es weiter nach nichts mehr ein Verlangen trug. Das eben war seine Sünde, die äußere Anhänglichkeit ohne den Glauben.

16. Wer euch höret, höret mich, und wer euch verachtet, verachtet mich; wer aber mich verachtet, verachtet den der mich gesandt hat.

Diese Worte bilden den Schluß wie die von V. 3 den Eingang zu den Missionsaufträgen. „Gehet hin" lautet die Mission, daran reihen sich die Missionsaufträge, der Schluß ist die Auctorisation der Jünger. Die Missionsaufträge enthalten drei Theile in je drei Versen, nämlich: wie sich die Jünger auf den Weg begeben (4—6), dann was sie thun sollen, wenn sie aufgenommen (7—9) oder verworfen (10—12) werden. Denselben Gedankengang hält die kürzere Rede bei der Aussendung der Zwölf ein, so daß die unsrige gleichsam ihre Paraphrase bildet. Auch dort haben wir: Nehmt nichts mit; wo man euch aufnimmt, bleibt; wo man euch nicht aufnimmt, schüttelt den Staub von euren Füßen. Ein neues Moment enthält das Wehe über die galiläischen Städte in gleichfalls drei Versen, wenn es ursprünglich zur Missionsrede gehörte.

Matthäus schließt die Rede Jesu bei Aussendung der Zwölf mit denselben Worten; nur hat er „aufnehmen" statt „hören" sammt der Bezeichnung des Lohnes den die Aufnehmenden erhalten werden. Zum letztern bot die Wahl des Wortes „hören" keine Gelegenheit. Ich bemerkte zu Matthäus (X, 40) daß die Apostel und Jünger in einem doppelten Zusammenhange mit Jesus Christus stehen und er selbst ebenso mit Gott dem Vater; es sei der der Zusammengehörigkeit des Amtes und des Lebens. Da die Apostel Gesandte Jesu Christi seien und er hinwider der Gesandte seines himmlischen Vaters, so spreche Gott durch den Mund Christi, Christus durch den Mund seiner Apostel, und wer sie höre, höre ihn und in ihm den Vater. Ebenso innig sei der Zusammenhang des Lebens, denn die Apostel und Jünger schöpfen ihr geistiges Leben aus Jesus, da er sich selbst den Weinstock, sie die Reben nenne; nun könne Niemand die Rebe

verwerfen und den Weinstock aufnehmen; eine Verachtung der Rebe sei ihrer Natur nach eine Verachtung des Weinstockes.

Die Sendung der Siebzig hatte im wesentlichen denselben Zweck mit jener früheren der Zwölf; doch war sie nicht mehr eine erste Einladung zum Himmelreiche, wie noch vielfach bei der der Apostel, sondern eine widerholte und erneuerte; denn kaum dürften die Jünger einen Ort betreten können, wohin der Ruf Jesu noch nicht gelangt wäre. Ihre Sendung glich somit jener zweiten Aussendung der Knechte die zum Hochzeitmahle des Königssohnes einluden. Sie war der widerholte, dringende, vielfach auch letzte Ruf zum Glauben. Diese Vergleichung mit der doppelten Aussendung der Knechte (Matth. XXII, 4) legt uns insbesondere die Art nahe, wie Lukas die Sendung der Zwölf und dann der Siebzig erzählt. Bei der ersten findet sich noch keine Andeutung von Gefahren, auch keine Drohung über jene Städte welche sie nicht aufnehmen, wohl aber bei der zweiten, und eben dadurch wurde sie jener zweiten durch die Abgesandten des Königs ähnlich. Auch diese mußten schon auf Gewaltthätigkeit gefaßt sein, was die ersten noch nicht zu besorgen hatten; auch sie kannten den Zorn ihres Herrn, wenn sein widerholter Ruf zur Theilnahme an der Hochzeit ohne Erfolg bliebe.

Nochmal sollte über ganz Israel der Ruf ergehen: „Alles ist hergerichtet, kommt zur Hochzeit!" Wenn aber die Geladenen nicht hören, dann werden die Jünger den Staub von ihren Füßen schütteln und hinweg von ihnen auf den Landstraßen alle einladen denen sie begegnen. Nur auf den ersten Augenblick erscheint die Zahl siebzig entgegen dem kleinen Gebiete von Palästina wobei Samaria noch wegfiel, ziemlich groß; sie war ergiebig, aber doch keineswegs groß oder unverhältnißmäßig, da sich die Jünger in dem von unzähligen Thälern durchschnittenen Plateau mit seinen vielen hunderten von Städtchen, Dörfern und Weilern schnell verloren. Kapharnaum am See war zur Aussendung besonders geeignet, und die Jünger mochten jene Districte sich zunächst erwählen in denen sie Bekannte, Verwandte und Gastfreunde hatten. Da die Jünger in einem andern Verhältnisse zu Jesus standen als die Apostel, glaube ich daß die Sendung alle gleich-

zeitig traf, was bei den Aposteln kaum statt hatte. Dazu paßt der Ausdruck „Ernte" sehr gut; es war ein allgemeiner großer Erntetag. Daß Jesus nicht in alle Orte nachkam, wohin ihm die Siebzig vorauseilten, liegt in der Natur der Sache selbst. Ihre Rückkehr fand allmälig statt, früher oder später, je nach der Richtung in der sie der Weg führte.

17. Die Siebzig kehrten aber mit Freude zurück, indem sie sprachen: Auch die Dämonen sind uns unterthan in deinem Namen.

Lukas erzählt nichts vom Resultate dieser Mission; so viel ist gewiß daß die Jünger gut aufgenommen wurden, und daß der Erfolg besser schien, als er war. Er berichtet nur den Ausdruck ihrer Freude darüber daß ihnen auch die Dämonen unterthan waren. In ihren Augen war diese Macht und Gewalt größer und wunderbarer als die über Krankheiten und Leiden, auch schon deßhalb weil leibliche Krankheit vielfach von den bösen Geistern herrührte, und weil ähnliche Wunder in der früheren Zeit bei den Propheten und selbst bei Moses nicht vorkamen. Sie schienen ganz dem Messias vorbehalten zu sein. Ich bemerkte schon zu IV, 34: diese Art Wunderwirkung mußte auf Zuhörer nicht minder als Zuschauer den tiefsten und bleibendsten Eindruck machen, denn die Errettung aus dämonischer Besessenheit galt für eine größere Wohlthat als jede leibliche Heilung und selbst die Befreiung aus den Banden der Unterwelt; nur unser Ohr sei stumpf und gleichgiltig geworden.

Die Gewalt über die Dämonen war nicht wider Erwartung, aber über alle Erwartung. Sie zeigte sich in einer so siegreichen Stärke und Fülle daß die Jünger darüber mit Staunen und Freude erfüllt wurden. Eine übertragene Macht verliert leicht an Intensivität, in den Jüngern wirkte sie aber ganz ungebrochen fort, wie sollten sie sich darüber nicht freuen?

„In deinem Namen" oder „durch deinen Namen" heißt: kraft der uns übertragenen Vollmacht, kraft deines Auftrages. Die Redensart bezeichnet die Stellvertretung, nicht die Formel durch welche die Dämonen ausgetrieben wurden, obwohl man

kurzweg sagt: „in deinem Namen“ heiße „durch Aussprechung deines Namens“. Ein solches Aussprechen und Anrufen des Namens Jesus konnte erst von dem Augenblicke an eintreten, da er in den Himmel erhöht wurde, wo er sitzet zur Rechten des Vaters.

Die meisten Erklärer suchen den Grund der Freude welche die Jünger wegen ihrer Gewalt über die satanischen Mächte hatten, darin daß sie ihnen Jesus nicht speciell übertragen habe, daß sie also in der That wider nicht über ihr Erwarten sich bewährte *). Dagegen spricht sich schon Maldonat aus, und seine Gründe sind meines Dafürhaltens entscheidend, da er sagt, es sei undenkbar daß Jesus die Jünger mit geringern Kräften ausgerüstet hätte als die Apostel, und ebenso daß er ihnen versagt hätte was in ihrem Berufe das nothwendigste gewesen wäre **). Lukas konnte sich kurz fassen, da er die Aussendung der Zwölf schon zuvor erzählt hatte; wenn er aber auch den ganzen Auftrag Jesu wörtlich mittheilte, haben wir darin nur einen einzelnen speciellen Fall für die Gattung, d. i. die Wundergabe im allgemeinen. Der Satz bleibt fest: dieselbe Vollmacht, dieselbe Macht.

18. Er aber sprach zu ihnen: Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen.

Der bildliche Ausdruck: „fallen wie ein Blitz aus dem Himmel“ hat in sich keine Schwierigkeit, da vom Blitze gerne Bilder und Vergleichungen hergenommen werden, und der Blitz der äußern Erscheinung nach „aus dem Himmel“ kommt. Auch die im

---

*) Von den ältern vrgl. Sylveira: tanquam valde admirabundi rem novam quae sibi praeter opinionem acciderat. Luc. Brug. quia Jesus ipsis expresse non dederat facultatem daemonia ejiciendi u. s. w. Von den neuern siehe de Wette, Meyer, Bucher, Oosterzee, Maßl; nicht mit ihnen geht Reischl.

**) Apostolis potestatem dederat daemones ejiciendi — eamdem igitur potestatem discipulis dederat. Nec vero credibile est, tam male instructos misisse, ut eam illis non dederit potestatem, quae ipsis in primis erat necessaria.

Bilde enthaltene Sache ist leicht verständlich und unangefochten. Der Satan wurde von Jesus Christus gestürzt, und sein Fall war unaufhaltsam gleich dem eines Blitzes. Doch ein Paar Umstände müssen wir etwas schärfer in's Auge fassen, nämlich das Vergleichungsglied und die nächste Beziehung welche „aus dem Himmel" hat. Ich glaube daß letzteres sich auf „Blitz" beziehe, nicht auf „fallen". Wir dürfen also in der verdeutlichenden Umstellung der Worte nur sagen: Ich sah den Satan fallen wie einen Blitz aus dem Himmel, d. i. wie ein Blitz aus dem Himmel fällt, nicht: „ich sah den Satan aus dem Himmel fallen wie einen Blitz". Das bezeugt die constante biblische Vorstellung welche von einem Throne des Satans „im Himmel", von einer „himmlischen" Gewalt nichts weiß. Sein Reich ist in der Tiefe, in der „Hölle die Gott dem Satan und seinen Engeln bereitet hat". Von da wohl breitete er seine Herrschaft und Macht aus über die Erde, aber in den Himmel reichte sie nie. Das heben die Väter welche sich über Ephes. II, 2. VI, 12 aussprechen, mit allem Nachdrucke hervor*). Die Luft von der der Apostel rede, sei die trübe Atmosphäre unsers Planeten, nicht der reine Himmel in der Höhe. So unbedeutend dieser Umstand scheint, soll er doch nicht übersehen werden. Ebenso verhält es sich mit dem zweiten oben berührten Punkte. Das Vergleichungsglied liegt nämlich zunächst in der Unaufhaltbarkeit nicht in der Schnelligkeit, obwohl sie der Natur der Sache nach miteinbegriffen ist. Ohne Widerstandskraft, unaufhaltbar ist der Sturz des Satans, aber nicht vom Himmel zur Erde, sondern von seinem Throne auf der Erde in die Tiefe.

Die Schwierigkeit beginnt mit der Frage nach dem Zeitpunkte von dem Jesus in seinem Worte: „ich sah" ausgehe.

---

*) August. de Gen. ad litt. l. III, c. X. Nec aëris saltem spatia superiora atque puriora, sed ista caliginosa tenere permissi sunt, qui eis pro suo genere quidam quasi carcer est. Enchirid. c. XXVIII. In hujus aëris imam caliginem de superna coelesti habitatione dejectos etc. Hieron. in Eph. VI, 12. Haec omnium doctorum opinio est, quod aër iste qui coelum et terram medius inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus.

Nach den auffallend abweichenden Ansichten der Erklärer möchte man glauben, eine befriedigende Lösung sei unmöglich. Wenn wir uns aber gewissenhaft an den Wortlaut halten, so gibt dieser selbst eine Antwort welche mir so entsprechend und genügend scheint, daß sich kaum ein haltbarer Grund wird finden lassen, von dem abzuweichen was die Gesetze der Sprache fordern oder doch wenigstens an die Hand bieten. Wir haben im Griechischen das Imperfectum (ἐθεώρουν ich sah), eine Zeitform die da gewählt wird, wo eine vergangene Handlung in Verbindung gebracht wird mit einer andern mit der sie gleichzeitig statt fand, sei es daß diese Wechselbeziehung ausdrücklich in den Satz aufgenommen ist oder aus dem Zusammenhange hinzugedacht werden muß *). Die Anwendung ist einfach. Das Imperfect unsers Satzes bezieht sich als ein Präsens (praesens in praeterito) auf jene Zeit von der die Jünger so eben sprachen: „auch die Dämonen sind uns unterthan gewesen". Das Sehen Jesu war gleichzeitig mit dem Thun der Jünger **). Er sah was die Jünger thaten. Der Ausdruck „sehen" steht somit nicht bildlich von einem erkennen, sondern buchstäblich, er sah wie Gott sieht. Was er sah, die Siege der Jünger über die Dämonen, drückt er in einem anschaulichen erhabenen Bilde aus. Die Erwiderung des Herrn enthält somit ein Zeugniß für seine Allwissenheit; wo immer die Ausgesendeten waren, sah er sie; und zugleich enthält sie ein freudig anerkennendes Zeugniß ihres Glaubens; so oft der Satan in Conflict mit den Jüngern kam, stürzte er vor ihrem Glauben wie ein Blitz in die Tiefe.

---

*) Von Beispielen vrgl. *ὡς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδὸν, ἦλθον ἐπί τι ὕδωρ* (Act. VIII, 36). *ἐπεὶ ὑπηντίαζεν ἡ φάλαγξ — ἐνταῦθα οὐκέτι ἐδέξαντο οἱ πόλεμοι* Xen. *Σωκράτης, ὥσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως ἔλεγε* Xen. Entsprechend im Latein. Quo tempore Philippus Graeciam evertit, etiam tum Athenae gloria litterarum et artium florebant. Caesar consilium mutavit, videbat enim, nihil tam exiguis copiis confici posse.

**) Vrgl. auch de Wette: Der Sinn ist: Ich sah im Geiste während eures Wirkens die Macht des Satans gestürzt. Oosterzee: Im Geiste die Jünger begleitend habe er (Jesus) den schnellen Sturz des Satan gesehen.

Einige Väter erklären unsern Vers vom Engelsturze*). Nach ihnen waren nämlich die Worte der zurückkehrenden Jünger: „auch die Dämonen sind uns unterthan gewesen", eine Eingebung der Eitelkeit und Prahlerei welcher Jesus mit der ersten Warnung entgegentrete: Hütet euch vor dem Hochmuthe, ich sah einen Engel des Lichtes wegen seines Hochmuthes aus der Höhe stürzen, ich sah Sterne vom Himmel fallen.

Hier hängt alles, wie man leicht sieht, von V. 17 ab. Ist die Auffassung desselben im eben angeführten Sinne richtig, dann ist auch die Erklärung von V. 18 untadelich. Ist aber die erstere nicht zu halten, dann muß auch die zweite aufgegeben werden**). Denn ganz gut passen die beiden Sätze zusammen: Hütet euch vor dem Hochmuth, denn aus Hochmuth wurde Lucifer, der Engel des Lichtes, zum Satan***). Aber nicht zusammen passen die zwei Sätze: Wundert euch nicht über eure Gewalt, denn Lucifer wurde zum Satan; ich sah den Anfang der

---

*) Cyprian de jejun. et tentat. Origen. Periarchon I, c. 5. Chrysost. de Poenit. hom. X. Ambr. de fuga saeculi. Gregor. Morat. XXXIII, cap. 4.

**) Das bringt Meyer mit Recht gegen jene von den neuesten Erklärer vor welche diese Deutung der Väter adoptirten, ohne jene anzunehmen auf der sie wesentlich fußt (obgleich Mey. letzteres nicht mehr beachtet) z. B. Hofmann. Schriftbem. I, 391; theilweise nur Kistemaker, dann Bucher, Reischl: „Die heil. Väter bezogen dieses „Schauen" des Engelsturzes auf die Gegenwart und das ursächliche Verhalten des Sohnes Gottes bei dem Gerichte über die empörerischen Engel. Die Bezeichnung der Verstoßung (des „Fallens") Satans aus dem Himmel (buchstäblich) dem „Blitze" gleich — bestätigen diese Annahme". Petavius beruft sich auf unsern V. nur zum Beweise für die Bewegung der Engel von einem Orte zum andern. De diabolo certe negari non potest, quin absit a coelo, unde primum dejectus est, et in infima detrusus; de quo Christus ipsemet: Videbam Satanem etc. tom. III, p. 35 (de Angel. lib. I, c. XIII, §. 12). In der Abhandlung vom Engelsturze übergeht er ihn ganz, gewiß nicht aus Vergeßlichkeit.

***) Hieron. in Isai. c. XIV. Si ille propter superbiam de tanta magnitudine cecidit, vos quoque non debetis gloriari, quia vobis daemonia subjecta sunt, sed quia nomina vestra sunt in coelo: ut unde ille cecidit propter superbiam, vos ascendatis per humilitatem.

satanischen Macht und Herrschaft auf Erden. Da fehlt jeder logische Zusammenhang.

Der Engelsturz ist so wenig gleich mit dem Satanssturze daß er vielmehr das Gegentheil davon ist: der Engel stürzt, der Satan steht auf; die englische Macht endet, die satanische beginnt. Wie kam es doch daß man den Anfang für das Ende hielt? Denn das thun jene aus den neuesten Erklärern welche V. 18 nach den Vätern erklären, aber nicht so V. 17 *).

Maldonat verfuhr, wie man von ihm erwarten durfte, mit größerer Consequenz. Er weist die Meinung daß die Jünger aus Hoffahrt gesprochen hätten: „selbst die Dämonen sind uns unterthan", zurück, ebenso nun aber auch die zweite enge damit zusammenhängende, daß Jesus warnend und zurechtweisend an den Sturz des ersten Engels erinnere. Er bezieht daher das Wort „ich sah" mit vielen andern auf die Menschwerdung **). In diesem Augenblicke der Gnade stürzte der Satan in die Tiefe, und nach seinem gottmenschlichen Bewußtsein konnte Jesus sagen: ich sah. Den Zusammenhang stellt er dann also her. Jesus erwidere: Ihr sagt mir da nichts neues, denn ich habe den Satan überwunden. Man fühlt aber leicht die Schwierigkeit welche diese Antwort immer ließe; denn Jesus spräche von einer Sache die er gethan so, als ob sie durch einen dritten geschehen wäre. Auch wäre bei dieser Auffassung der Sinn der Antwort: „Wie mögt ihr staunen und freudig mir etwas erzählen was sich von selbst versteht? Denn ich habe den Teufel überwunden." Er hat den Teufel überwunden, aber er hat ihm noch nicht die Macht genommen. Wenn schwache Jünger den

---

*) Reischl sagt nachdrücklich: Tadelnswerthes (wie Hochmuth) liegt nicht in dem Bekenntnisse der Jünger.

**) Basil. Hom. quod Deus non sit auctor malorum. Greg. Naz. Oratio IV de theologia. Athan. in passionem. Cyrill. Siehe die Stellen in der Catena Corderii. Euthym. *τοῦ θεοῦ τῇ γῇ διὰ σαρκὸς ἐπιδημήσαντος, πέπτωκεν.* Teophyl.; von spätern Luc. Brug., Sylv. der sie die legitima explanatio nennt u. s. w.; von den neuesten Heubner: „Mit dem Erscheinen und dem Tode Christi erfolgte der Sturz des Reiches des Satans schnell, unerwartet, daß man kaum zusehen konnte."

Starkbewaffneten überwinden, ist immer Grund da zum staunen und freuen.

Eine dritte Klasse von Erklärern nimmt unsern Vers in ganz allgemeinem Sinne, als sage Jesus: „Ich wußte, als ich euch aussendete, wohl daß die Macht des Satans gebrochen ist. Oder mit den Worten Meyers: „Ich erkannte damals (als ich euch aussendete) den schnellen Sturz des Satans von seiner hohen Macht so lebhaft daß es mir in meiner innern Anschauung vorkam, als fiele er gleich einem Blitze (so schnell, so im Nu!) aus dem Himmel." In diesem Falle stünde aber das Perfect: Ich habe gesehen und dabei bleibts: der Satan ist wie ein Blitz in die Tiefe gestürzt. Auch wäre der Sinn: die Macht des Satan ist gebrochen, er vermag nichts mehr, wogegen wir im Namen der Geschichte protestiren müssen. Zwischen überwinden und die Macht brechen besteht ein großer Unterschied. Ueberwunden ist der Satan, aber seine Macht ist noch groß. Nicht weil die Macht des Satan gebrochen war, so daß er keinen Widerstand zu leisten vermochte, siegten die Jünger, sondern weil ihr Glaube groß war. Ihren großen Glauben sah Jesus und er freute sich darüber.

19. Siehe ich gebe euch die Macht, zu treten auf Schlangen und Skorpionen, und über jegliche Gewalt des Feindes, und sie wird euch in nichts schädigen.

Nachdem Jesus dem Glauben seiner Jünger Zeugniß gegeben, fährt er in einer Wendung des Gedankens die gerne durch „siehe" eingeleitet wird, fort: Ich habe euch wohl diese Macht gegeben; aber freut euch nicht über das was ihr vermöget, sondern über das was ihr seid. Gewiß tadelt er seine Jünger wegen ihrer Freude nicht, denn er freut sich ja selbst mit ihnen, aber er verweist sie auf jenen alleinigen Grund in dem auch diese Freude wurzeln muß, wenn sie nicht eine eitle und lügenhafte sein soll.

Die Lesarten schwanken zwischen: „ich habe gegeben", und „ich gebe". Auf den Sinn hat es keinen Einfluß; sie legen nur den Nachdruck entweder auf den Besitz („ich habe gegeben")

oder auf die Uebertragung der Macht („ich gebe"). Wir können das eine durch das andere ergänzen: „Ich habe gegeben und gebe", oder: „ich gebe und habe gegeben." Denn von einer Macht welche die Jünger erst in diesem Augenblicke empfangen sollten, redet Jesus offenbar nicht.

Die Ausdrücke „Schlange, Drache, Löwe" sind bildliche Bezeichnungen der satanischen Macht, welche so allgemein im Gebrauche waren daß die ersten beiden geradezu als Wesensbenennungen des Satans vorkommen; denn Apok. XII, 9 steht: „der große Drache, die alte Schlange die da heißet der Teufel." Unsere Stelle hat den Plural „Schlangen" in Rücksicht auf das vorausgehende „Dämonen sind uns unterthan", und sie verbindet damit noch „Skorpionen", weil auch von ihnen gerne ein bildlicher Gebrauch und in demselben Sinne wie von der Schlange gemacht wird. Von den furchtbaren Heuschrecken in der Apokalypse, die Schwänze haben gleich den Skorpionen und Stacheln und Macht, die Menschen zu quälen fünf Monate lang, heißt es: „Und sie haben über sich als König den Engel des Abgrundes, deß Name heißt auf hebräisch Abaddon und auf griechisch hat er den Namen Apollyon (IV, 11)." Nur satanische Mächte und Kräfte können den Engel des Abgrundes zu ihrem Könige haben. Daß auch sonst „Skorpion" im bildlichen Sinne von heimtückischer Bosheit vorkommt, bedarf kaum einer Nachweisung. Zu Ezechiel spricht Gott: „Fürchte dich nicht, ob du auch unter Skorpionen wohnest (II, 16)" *).

Für die bildliche Anwendung der beiden Ausdrücke „Schlangen und Skorpionen" in unserm Verse spricht 1. die Fortführung der Rede durch „und", indem jene damit als Theile oder besondere Aeußerungen der höllischen Gewalt bezeichnet werden; 2. die

*) Der Chald. umschreibt diesen Vers also: in medio populi cujus opera similia sunt scorpionibus. Böse Weiber werden vielfach Skorpionen genannt. Schon der Weise sagt: „Wer ein böses Weib nimmt, ist wie einer der einen Skorpion anfaßt (Sir. XXVI, 10)." Procopius nennt die schändliche Theodora σκορπιώδης, wozu Suidas bemerkt: πληκτικὴ καὶ ὀργὴν σκοτεινή — ad percutiendum prona et iram occultans. Vrgl. Bochart. II, p. 642 sq.

authentische Erklärung Christi selbst: „freuet euch nicht daß euch die Geister unterworfen sind“, und 3. der Umstand daß den Jüngern nicht ihre Herrschaft über die physische Welt vor Augen schwebte, sondern jene über die geistige. Die neuern Erklärer verbinden mit der Annahme des bildlichen Sinnes auch die des buchstäblichen, Jesus habe seinen Jüngern Macht gegeben über Schlangen und Skorpionen in buchstäblichem wie in bildlichem Sinne, und er meine hier beides. Ein solcher Doppelsinn, oder wie man hier sagen könnte, eine solche Art Wortspiel wäre wohl denkbar, wenn entweder der ganze Charakter der Rede darauf hinwiese, oder wenn das A. Testament Schlangen und Skorpionen d. h. überhaupt die feindlichen, zerstörenden Kräfte und Wirkungen der Natur, z. B. auch Blitz und Hagel, als Werkzeuge und gleichsam als Ausstrahlungen der Hölle betrachtete. Aber eine solche Verbindung des Schädlichen in der physischen Welt mit dem Teufel ist der Bibel fremd. Wenn wir von der ersten Versuchung die einen exceptionellen Charakter hat, absehen, so kommt nie mehr etwas Aehnliches vor. Die Schlange ist Bild des Satans, aber sie steht in keinem realen Zusammenhange mit ihm, so daß etwa seine Unterwerfung die der Schlange mit einbegriffe. Dieß findet bei der Schlange oder dem Gifte des Skorpions so wenig statt, als beim Löwen und beim Drachen dem Könige unter den Seethieren*). Da nun die hl. Schrift des A. T. einen solchen Zusammenhang des Teufels mit der physischen Schöpfung nicht bezeugt, und die ganze Haltung der Rede darauf nicht verweist, so scheint mir die Annahme eines Doppelsinnes in unserer Stelle hermeneutisch für unzuläßig. Gott gibt dem Teufel von Zeit zu Zeit Gewalt auch über die physische Welt zur Prüfung des Menschen, und Jesus gab den Jüngern und Aposteln Gewalt auch über die Schlangen und Skorpionen: aber beide, an sich unbestrittene Thatsachen, haben keinen Bezug auf unsern Vers.

*) *Δράκων* der LXX ist im Hebr. bald לויתן bald תנין worunter im allgemeinen die gewaltigen Seethiere, die Meerungeheuer bezeichnet werden.

Die bildliche Deutung findet sich bei Tertullian, Ambrosius, Cyprian, bei Athanasius und Chrysostomus*), von den Spätern bei Euthymius, Titus, Theophylactus, Beda u. s. w. Sie suchen dabei das Vergleichungsglied gerne darin daß die Schlange mit dem Kopfe beiße, der Skorpion mit dem Schwanze steche, jene also die offenen, dieser die heimlichen Angriffe des Satans abbilde. Ambrosius z. B. sagt: „Wir können unter den Skorpionen den Teufel verstehen, denn gleichwie der Skorpion unversehens den Leib mit seinem Gifte ansteckt, so der Teufel die Seele des Unvorsichtigen.“ Andreas Cäsar.: „Die satanischen Anfechtungen gleichen denen des Skorpions, denn mit ihnen kommt nicht unmittelbar das Verderben zum Vorschein, sowie der Skorpion nicht mit drohenden Scheeren verwundet, sondern mit dem (sonst wehrlosen) Schwanze.“ Tertullian: „Wir wissen in alleweg (unbeschadet des einfachen Wortlautes der Schrift, denn auch die wilden Thiere werden nicht schaden können, wo Glaube ist) daß Skorpionen und Schlangen die Bosheit der geistigen Mächte bezeichnen.“

20. Doch darüber freuet euch nicht daß die Geister euch unterthan sind, freuet euch aber daß eure Namen aufgeschrieben wurden im Himmel.

Wir kennen den Zusammenhang aus V. 19.

Die Verneinung „sich nicht zu freuen“ dient zur stärkern Be-

*) Athan. in Ps. XXVIII. Cypr. in Ps. XXVIII. Chrys. hom. XVII in Gen.; unentschieden ist Clem. Alex., im IV B. der Stromat. sagt er, die Gerechten haben Gewalt *ἐπάνω ὀφέων καὶ σκορπίων περιπατεῖν, κυριεύειν τε καὶ δαιμόνων καὶ τῆς τοῦ ἀντικειμένου στρατιᾶς* — super serpentes et scorpios ambulandi et in daemones et a lversarii copias dominandi. Bochart bemerkt dazu, quod videtur addidisse *ἐξηγητικῶς*. Vergleiche ferner von den Apokryphen Test. XII Patrr. Levi 18 *(ὁ καινὸς ἱερεὺς) δώσει ἐξουσίαν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ πατεῖν ἐπὶ τὰ πονηρὰ πνεύματα.* Hom. Clem. 9, 22 *ἀλλ' ὅμως κἂν πάντες δαίμονες μετὰ πάντων τῶν παθῶν ὑμᾶς φεύγωσιν. οὐκ ἐστὶν ἐν τούτῳ μόνῳ χαίρειν.* Valent. exc. ex Th. 76 *ὁ — εἰς θεὸν βαπισθεὶς — εἴληφεν ἐξουσίαν ἐπάνω σκορπίων καὶ ὄφεων περιπατεῖν, τῶν δυνάμεων τῶν πονηρῶν.*

kräftigung des bejahenden Satzes. Ganz in derselben Weise steht: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer", und: „ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder", worüber Matth. IX, 13 zu vergleichen ist. Die Freude über ihr „eingeschrieben stehen im Himmel" muß so groß und allumfassend sein daß in ihr jede andere Freude aufgeht, denn, um bei dem einen hier berührten Punke zu bleiben, die Macht über die Dämonen ist in Beziehung auf die Menschen nur Mittel, nicht Zweck; es bleibt aber unerschütterlich daß man sich der Mittel nur in so ferne freuen darf, als sie dem Zwecke dienen, daher ganz richtig gesagt wird: „Freuet euch nicht darüber was ihr vermöget, sondern darüber was ihr seid."

Der Ausdruck „Namen sind aufgeschrieben" ist eine verkürzte Formel für das volle, leicht zu ergänzende: „Namen sind aufgeschrieben im Buche des Lebens", oder: „aufgeschrieben zum Leben." Der nächste Sinn des Bildes, hergenommen von den Geschlechtsverzeichnissen und Bürgerlisten (Jer. XXII, 30. Ezech. XIII, 9), ist „als Lebende bekundet und bezeugt werden." So steht Js. IV, 3: „Heilig wird genannt werden der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem", und als Erklärung geht voraus: „der übrig geblieben ist in Sion." Moses betend für sein Volk spricht: „Vergib, o Herr! wo aber nicht, so lösche mich aus deinem Buche (Exod. XXXII, 32)", d. i. so lasse mich sterben. Welches Leben gemeint sei, das geistige oder leibliche, muß sich aus dem Zusammenhange ergeben, oder aus einem erklärenden Beisatze, wie an unserer Stelle: „im Himmel." Im Himmel eingeschrieben, eingetragen in das himmlische Buch des Lebens sind die Gerechten; so heißt es Ps. LXIX, 29: „Sie mögen ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens und nicht aufgeschrieben mit den Gerechten", und Apok. III, 5: „Wer überwindet, der soll mit weißen Kleidern (das Symbol der Gerechtigkeit) angethan werden, und ich werde seinen Namen nicht austilgen aus dem Buche des Lebens." Der Ausspruch Christi in seiner kürzesten Formel lautet somit: Nicht eurer Macht freuet euch, sondern eurer Gerechtigkeit, oder wie Tertullian treffend sagt: „über euer makelloses

Heil" *). Aufgeschrieben wurden **) die Jünger im Augenblicke ihrer Rechtfertigung durch Jesus Christus in dem wir Zutritt haben zum Vater, so daß wir nicht mehr Fremdlinge sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes sind (Ephes. II, 18, 19).

Die ältern Erklärer nehmen die Redensart „geschrieben sein im Buche des Lebens" gerne als bildliche Bezeichnung der göttlichen Vorherbestimmung zur Seligkeit nach dem hl. Augustin: „Das Buch des Lebens ist die Kenntniß Gottes, kraft welcher er zum Leben die vorherbestimmt hat welche er vorhererkannt hat" ***), der sich indessen nicht gleich bleibt, indem er an einer andern Stelle „Buch des Lebens" erklärt „als eine göttliche Wirkung durch welche geschehen wird daß einem jeden seine guten und bösen Werke in's Gedächtniß kommen" †) — eine Vorstellung welche besonders durch den Hymnus Dies irae fast Gemeingut der christlichen Welt geworden ist ††). Die Erklärer unterscheiden nach dem hl. Thomas eine zweifache Vorherbestimmung zur Seligkeit †††), wir könnten sagen, jene im engsten Sinne d. i. die eigentliche Prädestination, und jene im weitesten Sinne der Stand der Gnade im allgemeinen. Die meisten entscheiden sich für die zweite *†), wobei

---

*) Nec discipulos de subactione spirituum, sed de candida salute gloriari volebat. adv. Marc. l. IV.

**) Im Griech. steht der Aorist ἐγράφη, siehe die Anm.

***) Zu Ps. LXVIII (LXIX), 29 (deleantur de libro vitae): Liber iste est notitia Dei qua praedestinavit ad vitam quos praescivit — aus Röm. VIII, 29 quos Deus praescivit, et praedestinavit.

†) Civ. Dei lib. XX, c. XIV (lib. vitae est) quaedam vis divina, qua fiet ut cuicunque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur.

††) Quando liber proferetur
In quo totum continetur.

†††) Cum liber vitae conscriptio sit ordinatorum ad vitam aeternam ex praedestinatione et praesenti gratia, aliquos ex libro vitae deleri — asserendum est. Pars I. qu. XXIV. art. 3.

*†) Für die erste — die Prädestination — sind Nikol. v. Lyra, Cajetanus, Sylveira. Mald. sagt: de utra hic scriptione agatur, non nostri sed divini judicii est.

sie im wesentlichen mit unserer Erklärung zusammentreffen, denn die Zuweisung zur Seligkeit gründet sich auf die Rechtfertigung. Der Unterschied unserer Deutung des Bildes von der ältern liegt im Vergleichungspunkte: diese betrachtet als solche die Anwartschaft welche das Buch des Lebens verleiht, die unsrige dagegen die Zeugschaft welche es enthält *). Das Buch des Lebens bezeugt das lebend sein vor Gott d. i. die christliche Gerechtigkeit, die wir in der Taufe erhalten, die Jesus seinen Jüngern kraft eines unsichtbaren Gnadenaktes mittheilte.

21. Zur selben Stunde frohlockte er im heiligen Geiste und sprach: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und es geoffenbart hast Kindern. Ja, Vater, daß also ein Wohlgefallen wurde vor dir.

„Zur selben Stunde" da Jesus das oben berichtete sprach, weniger: zur Stunde da die Siebzig zurückkehrten; denn unsere Worte Christi stehen in einem engen Zusammenhange mit den unmittelbar vorausgehenden Worten, nicht mit der unmittelbar vorausgehenden Thatsache der Beendigung der Missionsreisen.

Bei den Worten: „freuet euch eures eingeschrieben seins im Buche des Lebens", vergegenwärtigte sich vor der Seele Jesu durch Wirkung des heiligen Geistes das ganze Erlösungswerk, oder wie hier steht: das Wohlgefallen vor Gott; denn die Aufschreibung im Himmel war eben Urkunde und Siegel dieses Wohlgefallens d. i. der Rechtfertigung durch Jesus Christus, der Gerechtigkeit und Heiligkeit in der das Menschengeschlecht wider ein Gegenstand des Wohlgefallens vor Gott geworden ist, „Kinder des Wohlgefallens", wie die Engel angesichts der Krippe sangen, aus „Kindern des Zornes."

Die beiden Sätze unsers Verses kommen wörtlich auch bei Matthäus vor, obwohl in einer andern äußern Einreihung,

---

*) Vrgl. noch Clem. Hom. 9, 22 *ἀλλ᾽ ὅμως, κἂν πάντες δαίμονες μετὰ πάντων τῶν παθῶν ὑμᾶς φεύγωσιν, οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ μόνῳ χαίρειν, ἀλλ᾽ ἐν τῷ δι᾽ εὐαρεστίαν τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐν οὐρανῷ ὡς ἀεὶ ζώντων ἀναγραφῆναι.*

und widerholt im Buche der Clementinischen Homilien, wo sie selbst als Gegenstand der Controverse behandelt werden *). Sie waren auch so bedeutungsvoll für die damalige Weltlage, sie markirten so sehr die Stellung welche Philosophie und Wissenschaft dem Christenthume gegenüber einnahmen, daß sie nicht oft genug in's Gedächtniß gerufen werden konnten, sei es zum Troste der Zagenden, sei es zur Warnung der Uebermüthigen. Schon daraus erklärt sich ihre verschiedene Verflechtung in den evangelischen Bericht; sie gehörten zu den Schlagwörtern der apostolischen Predigt. Indeß ist nicht zu übersehen daß die innere Motivirung, der Fortschritt des Gedankens bei Matthäus ganz derselbe wie bei Lukas ist, weßhalb wir nicht im Stande sind anzugeben, welcher von beiden Berichten die ursprünglich geschichtliche Veranlassung gegenüber der spätern katechetischen Einreihung enthalte. Ich möchte mich für Matthäus entscheiden, weil da der innere Zusammenhang tiefer liegt als bei unserm Evangelisten **), und weil sich V. 22 enger anschließt.

Der Sinn dieser beiden Aussprüche Christi und ihr wechselseitiger Zusammenhang der an treffender Stelle zu Matthäus (XI, 25, 26. II, 102 — 107) ausführlich erörtert wurde, läßt sich in folgende drei kurze Sätze zusammenfassen: 1. Wohlgefallen vor Gott d. i. der Stand der Gerechtigkeit und Heiligkeit verwirklichte sich also daß es Kindern offenbar, Weisen verborgen wurde. 2. Darüber preist Jesus Christus den Vater; denn die göttliche Kraft des Evangeliums zeigt sich eben darin daß es zu seiner Annahme keiner andern Voraussetzung als der eines

*) Clem. Hom. VIII, 6 wörtlich widergegeben, nur steht *θηλάζουσιν* bei *νηπίοις*, wohl aus Ps. VIII, 2 *ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων* genommen. Ebendaselbst (VIII, 18) verwahrt sich Petrus gegen eine Verdrehung der Worte Christi, wie sie Simon Magus gab: *ὅτι ἅπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς, ἀπεκάλυψας αὐτά κ. τ. ἑ.* Und VIII, 16 steht: *μὴ λέγε· Ἠσέβησεν (ὁ θεὸς) εἰς τοὺς σοφούς, κρύψας αὐτὰ ἀπ' αὐτῶν.*

**) Es kommt nur von Verkennung der Stelle bei Matth., wenn man sich für Lukas entscheidet, mit dem wohlfeilen Machtspruche seiner geschichtlichen Ungenauigkeit gegenüber dem Historiker Lukas.

guten Willens bedarf. 3. Er preist darüber den Vater; denn der Rathschluß der Erlösung, wie diese Art seiner Realisirung durch die zuvorkommende Gnade der Berufung ist Sache des Vaters.

Der Evangelist sagt: Jesus frohlockte „im heiligen Geiste"; er bezeichnet damit eine außerordentliche Anregung zur Freude welche plötzlich, wie vom Himmel gekommen, ihn durchzuckte und sich vielleicht an seinem ganzen Aeußern abspiegelte. Eine andere Lesart hat nur: „im Geiste"; aber sie ist weniger bezeugt und alterirt den Sinn selbst. Im Geiste frohlocken heißt: innerlich frohlocken; im heiligen Geiste frohlocken aber heißt: eine Freude empfinden die vom heiligen Geiste kommt, die nach ihrem Ursprunge übernatürlich ist. Wie von Jesus steht: „er wurde voll des heiligen Geistes", und „er wurde vom Geiste in die Wüste geführt (IV, 1)", und „er kehrte in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück", und wir da überall außerordentliche Einwirkungen und Antriebe zugeben müssen, ebenso steht hier: „er frohlockte im heiligen Geiste." Wir haben keine bloße Fülle des Ausdruckes, so daß „im Geiste" und „im heiligen Geiste" als gleichbedeutend gelten könnten. Zu „Vater und Herr" bemerkt Tertullian: Vater, sagte Jesus, um die Milde, Herr, um die Strenge zu bezeichnen; Vater, auf daß man ihn liebe, Herr, auf daß man ihn fürchte. Lieben muß man, weil er erbarmen will, fürchten, weil er die Sünde nicht will *).

Die höchste praktische Wichtigkeit hat selbstverständlich der erste von den oben dargelegten drei Sätzen. Der hl. Apostel Paulus stellt ihn an die Spitze all seiner Predigten und widerholt ihn in der verschiedensten Weise. Es ist nur Widerhall unsers Wortes Jesu, wenn er von der Thorheit des Kreuzes spricht die Weisheit ist vor Gott, und von der Weisheit der Welt die Thorheit ist vor Gott, und darum mahnend ausruft: „Niemand täusche sich selbst. Wenn Jemand unter euch weise zu sein meint, der werde ein Thor, damit er weise werde

---

*) Adv. Marc. lib. II, c. 13. Oehl. II, p. 101.

(1 Kor. III, 18)“ *). Der hl. Augustinus sagt darum: „Der Weg, die Weisheit zu finden und zu behalten, ist erstens die Demuth, zweitens die Demuth, drittens die Demuth. Nicht als ob es keine anderen Vorschriften gebe, sondern weil der Hochmuth das Gute dessen wir uns bereits erfreuen, aus unsern Händen windet, wenn nicht die Demuth alles was wir thun mögen, einleitet und begleitet und beschließt, als das einzige Ziel worauf wir schauen, und der einzige Gegenstand dem wir anhangen **).

22. Und zu den Jüngern gewendet sprach er: Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden; und Niemand weiß, welcher der Sohn ist, außer der Vater, und welcher der Vater ist, außer der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.

Jesus hatte in feierlichem Bekenntnisse Gott seinen Vater genannt. Daraus zieht er nun zwei Folgerungen in Form zweier Lehrsätze die hinwider, gleichsam rückwirkend, das Wesen dieses Verhältnisses von Vater und Sohn näher bestimmen und erklären.

Der erste Folgesatz lautet: Weil er Sohn ist, darum hat ihm der Vater alles übergeben. Der zweite: Weil er Sohn ist, darum gelangt man zum Vater nur durch den Sohn, darum kommt das Wohlgefallen vor dem Vater d. i. Gerechtigkeit und Heiligkeit nur vom Sohne, er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Diese beiden Sätze sind Folgerungen, erklären aber zugleich das Wechselverhältniß welches hier zwischen Vater und Sohn stattfindet. Es ist nicht das bildliche, das ethische der Gesinnung, sondern das eigentliche, das natürliche der Zeugung. Nicht der

*) Tertullian spricht darum von einem necessarium dedecus fidei (de Carne Chr. c. 5) und von pusillitates Dei (ad Marc. II, c. 27). Vrgl. über das Thema stultus fiat, ut sapiens sit — die prachtvolle Rede Bossuets Panégyrique de St. François d'Assise.

**) Epist. CXVIII. al. LVI.

geistige Sohn, sondern der leibliche tritt ein in die ganze Macht des Vaters, und beim leiblichen Zusammenhange von Vater und Sohn allein geschieht daß man den Vater erkennt nur durch den Sohn und den Sohn nur durch den Vater.

Die Lehre: Niemand gelangt zum Vater außer durch Jesus Christus, trägt Jesus in der Form eines Erfahrungssatzes vor der eine unbestreitbare Wahrheit ist, nämlich: Niemand weiß welcher der Sohn ist außer der Vater, und welcher der Vater ist außer der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will. Das Geschlecht, das Lebensalter kennt man aus sich selbst. Unvertilgbare, wesentliche Merkmale unterscheiden Mann und Weib, Alter und Jugend, aber Vater und Kind erkennt man nicht aus sich selbst. Unter den Millionen Menschen erkennen den Vater und das Kind nur sie selbst und jene denen sie sich nach diesem ihrem Wechselverhältnisse zu erkennen geben. Stehet dieses fest, und wer will es bestreiten? ist ferner Gott der Vater, Jesus der Sohn, und wer will ihn Lügen strafen? dann stehet eben so fest daß den Vater erkennt, d. h. daß zur wahren Gotteserkenntniß nur derjenige gelangt welchen Jesus Christus dazu führt.

Ich habe zu Matthäus gezeigt, welche außerordentliche Wichtigkeit dieser Satz vor den jüdischen Zuhörern hatte. Die Juden gestanden nämlich zu: 1. daß der Messias Sohn Gottes sei; aber sie hielten die Erkenntniß des Messias für eine selbstverständliche Sache; er könne gar nicht verkannt werden, so wenig als es Nacht bleiben könne, wenn die Sonne aufgehe. Gegen dieses führt Jesus seine Argumentation eben aus den zugestandenen Obersätzen. Die Erkenntniß des Messias oder die Erkenntniß des Sohnes und durch ihn des Vaters ist keine Sache die sich von selbst ergibt, so wenig als man im Menschen von selbst Sohn und Vater erkennt. Die Erkenntniß des Vaters und des Sohnes hängt hier wie überall von der freien Mittheilung ab, d. i. von der Berufung, die Berufung vom Rathschlusse Gottes. Die Mittheilung ist die Sache des Sohnes, der Rathschluß ist Sache des Vaters. Jesus beruft wen er will, und er will wie es sein Vater bestimmt. Niemand

kommt zum Vater außer durch den Sohn, und Niemand kommt zum Sohne außer durch den Vater.

Ich sagte ferner daß die Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater in unserm Verse mitenthalten sei, aber als der secundäre, nicht als der primäre und einzige Sinn der vielmehr christologisch ist gegenüber den jüdischen Vorurtheilen von Christus und der Art seiner Erscheinung und des Glaubens an ihn. Daß die Väter vorzugsweise den secundären Sinn hervorheben, hat seinen guten Grund in den Gegnern die sie bekämpften — den Gnostikern und hernach den Arianern. So sagt der hl. Hilarius: „Damit man nicht meine, es sei in ihm weniger, als in Gott ist, betheuert Jesus, es sei ihm alles vom Vater übergeben worden, und er sei allein dem Vater, der Vater allein ihm bekannt und wem er sich offenbaren wolle, sich offenbarend demjenigen der darum bete. In dieser Offenbarung aber lehrt er daß dieselbe Wesenheit in der gegenseitigen Erkenntniß sei, da, wer den Sohn erkenne, im Sohne auch den Vater erkennen werde" *). Der hl. Augustinus: „Durch den Sohn offenbart sich der Vater, wie durch sein Wort. Wenn das zeitliche und vorübergehende Wort welches wir sprechen, sich kund gibt und das wovon wir sprechen: wie viel mehr das Wort Gottes durch welches alles geschaffen wurde?" **) Die treffendste Antwort auf die Frage: wann dem Sohne alles vom Vater übergeben wurde, findet sich bei Athanasius: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, auf daß er durch mich in der Menschwerdung wider herstelle, was er durch mich im Anfange erschaffen hatte." Und dann widerum: „Es wurde ihm alles übergeben, nicht damit er aus einem Armen ein Reicher werde, oder empfange was nicht sein war, sondern damit er alles als Erlöser neuschaffe" ***).

23. Und zu den Jüngern allein sich wendend sprach er: Selig die Augen, die sehen was ihr sehet.

---

*) In Matth. XI.

**) De Trinit. l. VII. c. 3.

***) Commentar. fragm. in Evang. Mt. et Lc.

24. Denn ich sage euch daß viele Propheten und Könige zu sehen wünschten was ihr sehet, und nicht sahen, und zu hören was ihr höret, und nicht hörten.

Vom Gebete weg hatte sich Jesus zu seinen Jüngern gewendet, ein zweitesmal wendet er sich ihnen zu, aber wie der Evangelist beifügt, allein, zum Zeichen daß die nun folgenden Worte nur denen gelten an welche sie gerichtet, die im eigentlichsten Sinne angeredet werden. Wenn Jesus sagt: „Selig die Augen, die sehen was ihr sehet", möchte man meinen, es seien gerade vorzugsweise nicht die Jünger, sondern jene gemeint welche sehen was die Jünger sehen; indem aber dabei steht: „zu ihnen allein", ergibt sich daß jene andern vielmehr ausgeschlossen sind. Man könnte darum auch übersetzen: „Selig ihr Augen, ihr sehenden was ihr sehet!"

Wer sieht, wornach die Heiligen der alten Zeit all' ihr Verlangen hatten, ohne es zu sehen, der ist gewiß selig zu preisen. Diese Sehnsucht war bei allen eine und dieselbe — der Messias, und als diesen bezeugt sich Jesus hier in der unzweideutigsten und eindringlichsten Weise, aber nur vor seinen Jüngern.

„Propheten und Könige" bildet einen schönen Gegensatz zu den Männern denen das „selig" aus dem Munde des Herrn gilt. Propheten entgegen den Ungelehrten, Könige entgegen den Armen. Jesus meint allerdings das leibliche sehen, denn geistig sahen auch die Väter, aber jenes leibliche zu dem das geistige im Glauben kam, wodurch die Jünger erst zu „sehenden" wurden, während die andern sehend nicht sahen und hörend nicht hörten.

Herrliches, Großes sehen zu können, ist immer ein beneidenswerthes Loos, und selig sind jene zu preisen welche dessen gewürdiget werden. Resignation hierin kann nach dem Worte: „Selig die glauben und nicht sehen", eine sehr hohe Tugend sein, aber zum öftern male ist sie nur ein schlechter Deckmantel der Trägheit und Gleichgiltigkeit.

Matth. hat unsern Ausspruch in einem andern Zusammenhange und nach einem etwas andern Wortlaute. Beides, wie es

scheint, mit vollkommener historischer Treue. Wenn nämlich die Verse 21 und 22 von Lukas hier eingeschaltet wurden, während sie der erste Evangelist in ihrem ursprünglichen Zusammenhange hat: dann gilt dieß besonders von V. 23 und 24. Doch bedarf es kaum der Erinnerung daß Sentenzen wie die unsrigen von Jesus selbst widerholt werden konnten. Zum Satze bei Matth.: „Selig eure Augen, weil sie sehen", stimmte ganz die oben gegebene zweite Uebersetzung: „selig ihr Augen, ihr sehenden", welche sprachlich betrachtet vollkommen zuläßig ist.

Im übrigen vergleiche Matth. XIII, 16, 17.

25. Und siehe, ein Gesetzeskundiger stand auf, indem er ihn versuchte und sprach: Lehrer, durch welches Werk werde ich das ewige Leben erben?

Aehnliche, fast gleichlautende Fragen kommen in den evangelischen Berichten öfter, außer unserer Stelle noch dreimal vor. Einer fragt: „Lehrer, welches Gute soll ich thun, damit ich das ewige Leben habe (Mt. XIX, 16)?" Ein anderer: „Lehrer, welches Gebot ist ein großes im Gesetze (Ebd. XXII, 36)?" Und widerum mehrere zugleich: „Was sollen wir thun daß wir Gottes Werke wirken (Joh. VI, 28)?"

Ihre Widerholung hat zwei einfache Gründe; erstens gab sich Jesus selbst für einen Lehrer des ewigen Lebens aus, zweitens war in den damaligen gelehrten Schulen viel Streit darüber, wie man am unfehlbarsten selig werden konne*). Das Letztere darf nicht befremden; denn abgesehen davon daß die einzig biblische Antwort: Halte die Gebote! zu allgemein war, beschränkten sich die biblischen Verheißungen auf das diesseitige Leben, wodurch die Frage nach der Gewinnung des jenseitigen immer noch frei blieb, so daß man z. B. fragen konnte: „Das vierte Gebot hat die Verheißung eines langen Lebens, welches Gebot hat die Verheißung des ewigen Lebens?"

Aus diesem Umstande ergibt sich daß, wenn äußerlich betrachtet zwei Berichte auch vieles gemein haben, dieß allein noch

---

*) Vrgl. Matth. XIX, 16.

nicht für die Identität entscheidet, sondern nur die innere Harmonie des Ganzen gegründet auf die specielle Intention des Fragenden *).

Die nächste Veranlassung zur obigen Frage gibt Lukas nicht an, wohl aber die nächste Absicht, Jesum zu versuchen. Das Versuchliche lag, wie der Fragende dafür hielt, in der Schwierigkeit der Antwort. Jesus will ein Lehrer des ewigen Lebens sein; nun welche Antwort hat er auf die Grundfrage: Womit erwerbe ich das ewige Leben? Die gewöhnliche Ansicht ist, der Schriftgelehrte wollte Jesu eine, wenn ich so sagen darf, antibiblische oder antitraditionelle Antwort ablocken **). Aber die Bibel enthielt keine schulgerechte Antwort darauf, und in der Schule hatte sich keine normgebende Ansicht gebildet, so daß der versuchliche Charakter hierin kaum gesucht werden darf, wenigstens läßt er sich nicht ermitteln, wie z. B. in der Ehescheidungsfrage, wo sich bestimmte Ansichten nachweisen lassen.

Die Worte „ein Gesetzkundiger stand auf" (erhob sich) leiten die neue Erzählung nur oratorisch ein ohne Zusammenhang mit dem Vorausgehenden ***). Die Frage selbst stimmt fast wörtlich mit Mt. XIX, 16 überein. Ich bemerkte schon dort daß sie bei den Rabbinen also formulirt war: „Wer ist ein Sohn der künftigen Welt?" Dazu paßt gut der von unserm Evangelisten gewählte Ausdruck „erben"; der Sohn erbt, und durch erben wird man Sohn.

---

*) Sepp gehört zu den wenigen welche unsern Bericht mit jenem bei Mt. XXII, 36—40 confundiren, ohne zu beachten daß die innern wie äußern Gründe gleich entschieden dagegen sind. Schon die Frage selbst ist anders, nicht minder der ganze Verlauf der Erzählung!

**) Euthym.: „er suchte Jesu eine Schlinge zu legen, ob er etwas gesetzwidriges vorbringe." Jans.: utrum aliquid a lege alienum traditurus esset. Mey. Oosterz. u. s. w. Reischl: „versuchend, insoferne er von dem Heilande einer Antwort entgegensah, die jener der herrschenden Schule zuwider, ihnen den Propheten von Nazareth verdächtig machen sollte."

***) Siehe die Anm. Lukas vergegenwärtigte sich eine Lehrstunde unter welcher sich ein Gesetzkundiger erhob.

26. Er aber sprach zu ihm: Was steht im Gesetze geschrieben? wie liesest du?

Jesus hält dem Fragenden eine andere Frage vor, über deren Beantworeung sie zuerst im reinen sein müßten, wenn nicht alles weitere Disputiren vergeblich sein sollte. Diese Vorfrage lautet: „Sage mir, was steht darüber in der Bibel?" Gerade wie wir etwa fragen: „Was lehrt der Katechismus?" um darauf unsere weitern Belehrungen zu bauen.

Die Gegenfrage Jesu ist daher keineswegs identisch mit der vorausgehenden, als ob es, nur mit andern Worten, hieße: Theile mir vorerst deine Ansicht mit? was hältst du dafür?

27. Er aber erwiderte und sprach: Du sollst lieben den Herrn deinen Gott aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus all deiner Kraft und aus all deinem Sinnen, und deinen Nächsten wie dich selbst.

Die Antwort bewährt den gründlichen Schriftgelehrten. Er faßt gut zusammen, was sich aus der Bibel als Inbegriff aller Gebote ergibt: die Liebe Gottes und die Liebe des Nächsten, entsprechend den zwei Gesetzestafeln.

Man möchte fragen, wie der Schriftkundige zu dieser treffenden Antwort kam, und ob sie aufrichtig war. Das letztere dürfte kaum bezweifelt werden, da er sich über die kurze Zustimmung Jesu welche ihm wie eine Abweisung seiner Frage vorkam, gekränkt zeigte; über das erstere läßt sich natürlich, weil wir in sein Herz nicht sehen, nur eine Vermuthung aussprechen. Daß die Liebe Gottes und des Nächsten der Inbegriff aller Gebote sei, stand zwar nirgends geschrieben, war aber doch unschwer zu erschließen. Das Gebot der Liebe Gottes hatte der Israelite in seinem Spruchbande am Arme (Mt. XXIII, 5. III, 190 und 541) immer buchstäblich vor Augen, und an das zweite der Nächstenliebe erinnerte ihn fast jedes Blatt der Propheten und der Sprüche oder Psalmen. Auch in den Sprüchen späterer Zeit zeigte sich die Heiligkeit dieses Gebotes so daß Rabbi Hillel auf die Frage, wie man die ganze Thora in einem Satze zusammenfassen könne, zur Antwort gab: Was

du nicht willst daß dir geschehe, füge auch deinem Nächsten nicht zu.

Das erste Gebot lautet im Pentateuche: „Du sollst Jahve deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft (5 Mos. VI, 5).“ Statt des letzten Wortes hat Matthäus „Sinnen“ — nach einer, wie ich an treffender Stelle bemerkte, wahrscheinlich allgemein adoptirten, man könnte sagen, jüdisch katechetischen Formel, indem das erklärende Wort (der Midrasch) das zu erklärende verdrängt hatte. Unser Evangelist hat beides, den ursprünglichen Wortlaut (Kraft) und den Midrasch (Sinnen) verbunden, und dieß mag im christlich katechetischen Gebrauche die herrschende Formel geworden sein, da sie auch bei Markus (XII, 30) steht. Es ergeben sich auf diese Weise zwei Paare synonymer Ausdrücke, wie sie die oratorische Fülle und der Rythmus der Parallel-Glieder liebt. Denn das „Sinnen“ entspricht dem vorausgehenden „Herz“, und das Wort „Kraft“ dem vorausgehenden „Seele.“ Beide Glieder in eines verschmolzen lautete das Gebot: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit dem ganzen Sinnen deines Herzens und mit der ganzen Kraft deiner Seele“, oder wie man noch sagen könnte: „du sollst Gott lieben mit einem festen Herzen und mit einer starken Seele.“ Vom Herzen sagt der Hebräer: es ist fest, wenn es treu und wahr nur auf einen Gegenstand gerichtet ist; von der Seele d. i. vom Willen sagen wir alle: er ist stark, wozu es einer nähern Erklärung nicht bedarf. Die beliebte Dreitheilung in Herz, Seele, Gemüth ist nach Lukas und Markus nicht anwendbar; wir bekommen entweder vier oder zwei Kräfte doppelt bezeichnet.

28. Er aber sprach: Du hast recht geantwortet; dieses thue, und du wirst leben.

Eine so kurze Abfertigung mußte den Schriftgelehrten befremden; nahm doch Jesus einen bloßen Ausgangspunkt zur Beantwortung für die Antwort selbst; zudem hatte er nur gefragt: „wie liesest du?“ um daraus erst die Antwort abzuleiten.

Für uns allerdings reicht das hier gesagte aus. Jesus drückt

damit aus daß es einer andern Antwort als derjenigen welche die heilige Schrift an die Hand biete, nicht bedürfe, und daß sie eben so klar als erschöpfend sei. Aber dem Juden leuchtete das nicht ein, und der Evangelist fährt fort:

29. Er aber wollte sich rechtfertigen und sprach zu Jesus: Und wer ist mein Nächster?

Er wollte sich darüber rechtfertigen daß er trotz seiner Einsicht in das was die Bibel als Inbegriff der Gebote hinstelle, keine unnöthige oder muthwillige Frage aufgeworfen habe, da die biblische Lehre keineswegs der Art sei daß sie jede Ungewißheit hebe. Und um dieß recht augenscheinlich darzuthun, bleibt er gleich beim nächsten stehen was sich darbot, bei der Frage: wer sein Nächster sei? Er hätte auch entgegnen können: Aber was heißt denn, Gott lieben aus ganzem Herzen? *) wer liebt Gott also? was muß man dabei thun?

Indem der Gesetzkundige diese Frage stellte, nahm das Gespräch eine andere Wendung; es ging, wie in lebhaften Discussionen leicht geschieht, plötzlich und fast unvermerkt auf einen neuen Gegenstand über, bei dem er indeß um so lieber blieb, als diese neue Frage nicht minder schwierig und versuchlich war, und die erste immer wider aufgegriffen werden konnte.

Meyer ist der Ansicht, der Gesetzkundige habe sie schon im vornherein im Auge gehabt und die erste nur als Einleitung und Uebergang vorgebracht. Ihm folgt Reischl; mit Unrecht, denn beide Fragen sind innerlich verschieden; die erste könnte als Uebergangsfrage nur gewählt werden, wenn man ihrer Antwort im vorhinein sicher wäre, aber eine solche Sicherheit hatte kein Fragender Jesu gegenüber, und wozu Umwege in einer einfachen Sache? Der fragt: Durch welches Werk werde ich das ewige Leben erben? kann ebenso leicht fragen: Wer ist mein Nächster?

Die Schwierigkeit, zu bestimmen, wer ein Nächster sei, lag weniger in den verschiedenen Aussprüchen des Gesetzes, als in

---

*) Siehe darüber im Anhange: Ueber die verschiedenen Formeln des Gebotes der Liebe Gottes.

der damaligen Lage des Volkes und in dem Umstande daß es außer dem Nächsten nur mehr Feinde gab, und das traditionelle Gebot lautete: „Du sollst lieben deinen Nächsten und hassen deinen Feind (Mt. V, 43).“ Die erste und die eigentliche Grundstelle im Gesetze lautet: „Du sollst dich nicht rächen und nichts nachtragen den Kindern deines Volkes, sondern deinen Nächsten lieben wie dich selbst (3 Mos. XIX, 18).“ Hier erklärt das vorausgehende „Kinder deines Volkes“ den Begriff „Nächster.“ Aber daneben sagt das Gesetz noch: „Wie der Eingeborne unter euch sei auch der Fremdling der unter euch wohnet, und du sollst ihn lieben wie dich selbst (Ebd. 34).“ Dazu jene Reihe von Geboten über die Armen, die Wittwen und Waisen, z. B. „Du sollst gegen den Armen dein Herz nicht verhärten u. s. w. (5 Mos. XV, 7 — 11). Keine Wittwe, keine Waise sollt ihr bedrücken (2 Mos. XXII, 21).“ Nach der Voraussetzung welche das Gesetz machte, war es nicht schwer, diese verschiedenen Stellen unter sich auszugleichen; sie bestand einfach darin daß Israel ein enggeschlossenes Ganze, eine religiöse und politische Gemeinschaft bilde die nichts fremdartiges in ihrer Mitte dulde, so daß sich der Ausdruck „Fremdling“ nicht auf Sitte und religiöse Anschauung, sondern nur auf die leibliche Abstammung bezog. Kinder des Volkes sind darnach die Juden dem Blute nach (Israeliten), Fremdlinge sind Juden dem Bekenntnisse, aber nicht dem Blute nach (Proselyten), wie man aus der Stelle sieht: „So beobachtet denn meine Satzungen und meine Vorschriften und thuet nichts von allen diesen Gräueln, der Eingeborne, wie der Fremdling der unter euch weilt (3 Mos. XVIII, 26).“ Aber diese enge Kette war schon seit Jahrhunderten zersprengt; die Juden bildeten keine solche Einheit mehr; mitten in ihrem Lande wohnten Heiden, von den Juden in der Zerstreuung gar nicht zu reden. Wer galt nun da als Nächster, wer als nicht-Nächster d. i. als Feind, denn ein drittes gab es nicht? Die exclusive Schule blieb wohl auch hier beim Buchstaben des Gesetzes, aber das Gewissen war damit nicht beruhigt; die Schule gerieth in einen Widerspruch mit der Wirklichkeit den nur pharisäischer Fanatismus ignoriren konnte. Indeß, wenn das Gesetz nicht mehr gilt,

was gilt dann? Somit war wirklich die Frage: wer ist mein Nächster? schwer zu beantworten.

30. Jesus aber nahm das Wort und sprach: Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab und fiel unter Räuber die ihn auszogen und schlugen und davongingen, ihn halbtodt liegen lassend.

Jesus antwortete durch ein Beispiel, wir könnten sagen, durch Erzählung einer lehrreichen, rührenden Geschichte; denn so war es seine Gewohnheit, auf Fragen die einen versuchlichen Charakter hatten, keine directe Antwort zu geben. Schon darin zeigte er sich als den Herzenskenner. Indeß kam hier noch ein Zweites hinzu. Die Frage selbst war von einer Art daß sie nur durch Darlegung eines thatsächlichen Verhältnisses ganz beantwortet werden konnte. Beispiele allein konnten den Widerspruch an den Tag legen in den der todte Buchstabe des Gesetzes mit der Wirklichkeit gerathen war.

Jericho ist von Jerusalem eine mäßige Tagreise gegen Nordosten entfernt. Der Weg bis in die Ebene beträgt fünf, bis an den Jordan sieben Stunden. Da aber dazwischen ein ziemlich hohes, nacktes Gebirge liegt mit vielfach gewundenen Spaltenthälern welche oft kaum vierzig Fuß breit und voller Geklüfte sind: so ist der Paß nicht bloß sehr beschwerlich zu übersteigen, sondern auch bis auf den heutigen Tag ein Schlupfwinkel für Räuber und liederliches Gesindel. Die gewöhnliche Pilgerstraße welche aber nicht der einzige Weg ist, führt über die südliche Höhe des Oelberges in den eine halbe Stunde von Bethania entfernten, klippigen, öden Wadi Asarije bis zum Chan Hudrur auf der Wasserscheide den man in drei Stunden erreicht. Von da leitet der Pfad in steile Hohlgassen mit wilden, kahlen, phantastischen Kreidefelsen und vielen natürlichen und künstlich gemachten Höhlen und Löchern *).

„Jesus nahm das Wort" mit einer gewissen Feierlichkeit die schöne Erzählung einleitend die aber auf keiner wirklichen That-

*) Ritter, XV, 485 flg.

sache beruht, sondern eine Parabel enthält. „Ein Mann" — ohne nähere Bezeichnung, wogegen der Unglücksfall der ihn traf, mit malerischer Anschaulichkeit beschrieben wird. Wegelagerer hatten ihn überfallen, seiner Habe und seiner Kleider beraubt und, da er sich zur Wehre setzte, so arg mißhandelt daß er halb todt liegen blieb, in einem Zustande darin er ohne baldige Hilfe umkommen mußte.

Indem Jesus sagt: „ein Mann ging von Jerusalem", bezeichnet er ihn indirecte als einen Juden, doch fehlt jede anderweitige Angabe seines Standes und Charakters, worauf der Fragende gerade sein Hauptaugenmerk gerichtet hatte. Denn vielleicht war's ein Zöllner, da Jericho ein Hauptzollamt hatte.

31. Von ungefähr aber zog ein Priester desselben Weges, und er sah ihn und ging vorüber.

32. Auf gleiche Weise aber auch ein Levit der an den Platz kam, und er sah (ihn) und ging vorüber.

Jericho, an Größe und Pracht beinahe mit Jerusalem wetteifernd, war besonders durch seinen herrlichen Palmenhain berühmt, der sich nach den Angaben der Alten in einer Länge von hundert Stadien (5 Stunden) ausdehnte und reich bewässert und mit Villen überdeckt war *). Den Winter und Frühling brachte man gerne in Jericho zu, den Sommer und Herbst im hoch gelegenen Jerusalem oder am Meere. Der Verkehr zwischen beiden Städten war jederzeit fast gleich lebhaft.

Außer den Priestern zogen die Leviten und wie es scheint immer auch einige Laien zum Wochendienste **) nach Jerusalem, die Priester zum opfern, die Leviten zum psalmodiren, die einzelnen, abgeordneten Laien als Repräsentanten des Volkes ***);

*) Vom Haine und von der alten Stadt ist so wenig mehr zu sehen daß man nicht unbegründeten Zweifel hat, ob das alte Jericho an der Stelle des heutigen Richa lag. Ritter, XV, 522, 523.

**) Vrgl. I, 8 (I, S. 26).

***) Letztere hießen Ansche Ma'amad (אַנְשֵׁי מַעֲמָד) viri stationis, stationarii. Sie waren eigentlich ständig in Jerusalem, denn alle 24 Ephe-

denn bei den Opfern und dem täglichen Gottesdienste sollte nach der rabbinischen Lehre das ganze Volk repräsentirt sein.

Die Rückkehr von der unsere Parabel erzählt, erfolgte nach Beendigung der Dienstwoche. Priester und Levit sahen den Verwundeten, gingen aber (in wörtlicher Uebersetzung) gegenüber vorbei, d. i. sie gingen angesichts seiner (ihn vis-à-vis habend) vorbei, sie ließen sich durch diesen Anblick nicht aufhalten. Beweggründe davon werden nicht angedeutet. In erster Reihe war es wohl Furcht was sie zur Eile trieb. Ihr eigenes Leben war, wie der Augenschein lehrte, auf dem Spiele. Da ist jeder sich selbst der Nächste. Dazu kam daß sie sich vorhielten, dem Angefallenen eine wirksame Hilfe gar nicht bieten zu können; das werde erst von der nächsten Station aus möglich sein. Warum aber treten sie nicht zu ihm? ein Paar Worte des Trostes hätten doch keinen Aufenthalt verursacht? Was nützen, dachten sie, leere Worte? sie verzögern nur die Hilfe welche ihm unsere Eile verschaffen kann. Je mehr sie sich aber vom Schauplatze dieser Gräuelthat entfernten, je näher sie der bewohnten und sichern Ebene von Jericho kamen, desto mehr ließ ihre Eile und ihr erster Eifer nach. Gott ist gerecht, urtheilten sie nun; jenen traf nur was er verdient hatte, und sie beteten und sprachen: „Wahrhaftig, der Herr umschattet dich mit seinen Fittigen, unter seinen Flügeln wirst du sicher sein. Mit einem Schild umgibt dich seine Treue, nicht zagen wirst du vor nächtlichem Schrecken, nicht vor dem Pfeile der am Tage fliegt. Fallen Tausend dir zur Seite, Zehntausend an deiner Rechten, dir wird's nicht nahe kommen. Nur mit deinen Augen wirst du's schauen, und sehen, wie Sündern vergolten wird (Ps. XC, 4 — 8)." Und alles war vergessen und ihr Mund war voll Lobes.

---

merien sollten am Heiligthume vertreten sein; aber von Zeit zu Zeit mußten sie doch erneuert werden; Sterbfälle und andere Umstände verursachten mancherlei Wechsel. Im weitern Sinne hießen nun auch jene stationarii welche einzutreten jederzeit bereit waren. Das waren jene von denen Maimonides (Rambam) sagt: qui procul erant ab Hierosolyma ect. — siehe die folg. Anm.

Um nachzuweisen, wie ganz aus dem Leben gegriffen die Erzählung sei, sagt man gewöhnlich: in Jericho hätten sehr viele Priester gewohnt. Aber Jericho war keine Priesterstadt, und die Berufung auf späte rabbinische Zeugnisse ist nur Folge eines Mißverständnisses *).

---

*) Reischl: „Priester und Leviten wohnten nach Angabe rabbinischer Ueberlieferung sehr zahlreich in Jericho." Lisko (Parabeln Jesu): „in und um Jericho lebten viele Priester und Leviten (189)." Sepp (V, 549) der nur die Angaben des engl. Bibelw. kurz widerholt. Ihrer aller Quellen sind hinwider Lightf. und Wetst. Ersterer citirt Hieros. Taanith f. 67, 4: Instituerunt Prophetae priores 24 Ephemerias et pro quaque Ephemeria erat classis stationaria Hierosolymis Sacerdotum, Levitarum et Israelitarum. Traditio: 24,000 erat numerus ex Hierosolymis et dimidia statio ex Hierichunte. Diese classis stationaria waren zunächst nicht Priester, sondern Laien welche das Volk in Jerusalem bei den Opfern repräsentirten (nach Taan. 4, 2); denn das ganze Volk war mit den Priestern zugleich in Ephemerien getheilt. Die Stelle welche Lightf. citirt, ist dunkel und irreführend, ebenso die bei Wetst.; anders die nicht beachtete Stelle bei Buxt. lex. Talm. s. v. מעמד f. 1622 sq. Rambam scribit: אנשי המעמד viri stationis fuerunt omnes legati Israelitarum — Appropinquante autem tempore stationis seu liturgias, tum unusquisque ex viris illius stationis qui prope Hierosolymam erat, in sanctuario reperiebatur cum sacerdotibus et levitis illius custodiae, qui autem procul erant ab Hierosolyma, illi congregabantur in synagogis suis per totam illam septimam qua custodia illorum perdurabat. Dazu Obadias de Bartenora: unicuique custodiae erat adjuncta מעמד statio nomine Israeliticarum tribuum. Hi mittebantur a toto Israele ect. Die rabbin. Stelle besagt also, Jericho habe 12,000 stationarii (legati) zur Assistenz bei den Opfern gehabt, Jerusalem 24,000; doch hätte Jericho auch seine 24,000 stellen können, worin wie ich glaube nur ein Zeugniß seiner Größe in der es mit Jerusalem wetteifern konnte, liegen soll. Daß es die Rabbinen mit Zahlen nicht genau nehmen, ist eine bekannte Sache. Sagen sie doch: die kleinste von den 24 Priester-Ephemerien habe 85,000 Priester gezählt. Hieros. Taanith f. 69. 1. Ich hätte die ganze Sache nicht berührt, wenn sie nicht ein sprechender Beleg von der heißhungerigen Hast wäre mit der man nach rabbinischen Citaten greift, auch wo sie ohne alle Bedeutung sind.

33. Ein reisender Samariter aber kam hin zu ihm, und er sah (ihn) und ward von Mitleid bewegt.

Jesus sagt absichtlich „ein Samariter", nicht etwa „ein Zöllner", auch nicht „ein Heide", weil er die Frage principiell durch Gegenüberhaltung des eklatantesten Gegensatzes entscheiden wollte; denn die nationale Kluft zwischen Jude und Samariter war größer als zwischen Jude und Heide. Fand das Gebot der Nächstenliebe keine Anwendung auf den Heiden, so noch viel weniger auf den Samariter. Sagt doch schon der alte Sirach: „Zwei Völker hasset meine Seele, und das dritte welches ich hasse, ist kein Volk: die welche wohnen im Gebirge Seir, und die Philister und das thörichte Volk welches wohnt in Sichem (L, 27, 28)." Und die Rabbinen verpönen den Umgang mit einem Samariter mehr als den mit einem Heiden. Sie lehren: Wer Brod eines Samariters nimmt, ist wie einer der Schweinefleisch ißt. Kein Jude lasse einen Samariter als Proselyt zu. Jeder Vertrag zu dem ein Samariter beigezogen wird, ist ungiltig u. s. w. (Pirke R. Elieser c. 38. Capitula R. Elieseris, vrgl. Burt. Bibl. Rabbin.)

„Er ward von Mitleid bewegt", ihn jammerte. Das war auch bei den beiden Vorausgehenden anfänglich wenigstens der Fall gewesen; aber beim Samariter hatte es nicht bloß eine andere Wirkung, sondern auch einen andern Grund. Beim Juden war es Mitleid mit seines Gleichen, beim Samariter Mitleid mit seinem erklärten Feinde. Bei ihm erwartete man daß er sich freute, oder daß er wenigstens gleichgiltig vorüber reiste; denn was ging dieser Hund von einem Juden ihn an? Wie der Jude vom Samariter, so urtheilte naturgemäß der Samariter vom Juden *).

---

*) Die rabbin. Schriften kennen die Benennung „Samariter" nicht; sie haben immer כּוּתִי (Kuthäer) von der babylonischen Provinz Kutha die als ihre Urheimath galt.

34. **Und er trat hinzu und verband seine Wunden, Oel und Wein aufgießend; und nachdem er ihn auf sein Reitthier gelegt hatte, brachte er ihn in eine Herberge und pflegte ihn.**

Der Samariter war auf einer Reise begriffen und darum mit allem nöthigen versehen: mit Oel und Wein, mit einem Reitthiere und mit Geld. Das alles verwendete er bereitwillig auf den Verwundeten.

Der Satz: „er verband seine Wunden, Oel und Wein aufgießend", ist nicht also zu erklären daß er zuerst die Wunden mit Wein auswusch, dann Oel einträufelte, endlich einen Verband anlegte. Da wäre das Letzte gerade an erster Stelle, eine Nachläßigkeit im Ausdrucke welche dem Arzte Lukas kaum zugemuthet werden darf. Sondern Oel und Wein wurden gemischt und in die Wunde oder auf den Verband gegossen; man liebte nasse Ueberschläge von Oel und Wein, wobei Oel der vorwiegende Bestandtheil war. Die alten Aerzte wie die Rabbinen erwähnen oft dieser Mischung, da man überhaupt dem Weichen gerne Herbes, dem Süßen Bitteres beimengte. Letztere sagen z. B., es sei nicht erlaubt, am Sabbate Oel und Wein zu mischen, selbst nicht, wenn die Beschneidung vorgenommen werde. Habe man die Mischung Tags zuvor unterlassen, so müße man jedes allein aufgießen *).

„Er pflegte ihn" besser als „er trug Sorge für ihn." Das letztere hörte nicht auf, auch nachdem er ihn nicht mehr pflegen

---

*) Mischna Sabb. XIX, 2. Stellen aus den Klassikern siehe bei Wetst. Marcellus de Medicam. 1. Fracto capiti tela aranei ex oleo et aceto imposita non recedit. Columella VII, 5, 18. Fracta pecudum non aliter quam hominum crura sanantur involuta lanis oleo atque vino insuccatis. Plinius H. N. XXIX, 9. Succidae plurima praestant remedia ex oleo vinoque. Galenus de Compos. Med. *ἐλαίας φύλλα τὰ ἁπαλώτατα τρίψας παραχεῖ ἐλαίου καὶ οἴνου μέλανος.* Ueberall, wie wir sehen, steht auch hier das „Oel" voran. Das entscheidet z. B. gegen Wolf: *ὕστερον πρότερον* hic observat Cl. Trillerus, cum prius vino vulnera eluantur — postea vero ad dolores mitigandos — oleum et linimenta adhibeantur, und Andere.

konnte. Er pflegte ihn dadurch daß er in der Herberge ihm alle Dienste leistete die sein Zustand forderte. Wo wir uns die öffentliche Herberge zu denken haben, wird nicht angedeutet und ist ganz außerwesentlich, weil die Erzählung auf keiner Thatsache beruht. Da ihr ein Wirth vorsteht, war sie keine Station in der Wüste, sondern die öffentliche Herberge (der Chan) eines Dorfes oder einer Stadt in welcher der reisende Samariter keinen Gastfreund hatte.

35. Und am andern Tage zog er zwei Denare heraus und gab sie dem Wirthe mit den Worten: Pflege ihn, und was du darüber aufwenden sollst, werde ich dir bei meiner Zurückkunft ersetzen.

Der Samariter hatte den Verwundeten die Nacht über gepflegt. Am andern Morgen, da ihn theils seine Geschäfte weiter riefen, theils der Kranke sich außer Gefahr befand, übergab er dem Wirthe zu seiner fernern Pflege zwei Denare, d. i. zwei Taglöhne *). Das schien auszureichen; sollte aber der Kranke zu seiner Widerherstellung länger brauchen, so ist der Samariter auch zu weiterem Ersatze bereit. Seine Güte sollte keine Last für Andere werden; er wollte nicht Barmherzigkeit auf fremde Kosten üben. Nach dem Vermögen des in Pflege Gelassenen geschieht keine Frage; das gehört nicht hieher.

36. Wer nun von diesen dreien scheint dir ein Nächster dessen gewesen zu sein der unter die Räuber gefallen war?

37. Er sagte: Der das Erbarmen an ihm übte. Jesus aber sprach zu ihm: Gehe hin und thue du deßgleichen.

Die Frage Jesu schien unverfänglich, und die Antwort welche der Schriftgelehrte darauf gab, war ganz im Einklange mit den pharisäischen Vorspiegelungen von der Würde des jüdischen Volkes und mit den Rechtsansprüchen welche auch der geringste aus ihnen an alle Welt hätte. Aber die Folgerung welche Jesus

---

*) Siehe Mt. XX, 2. Zwei Denare waren ein halber Thaler, VII, 41.

daraus zog, die Rückanwendung die er an ihn machte, war der herrschenden Lehre und fast ausnahmslosen Praxis schnurgerade entgegen, und in so ferne wirklich die directeste Erklärung dessen was er unter den Begriff „Nächster" zusammenfaßte, als sie die directeste Verwerfung dessen war, wie der Begriff „Nächster" von den Pharisäern abgegrenzt (definirt) wurde. Die rabbinische Lehre, wie sie der Gesetzkundige bestätigt, lautet: „Nächster des Juden ist jeder Samariter" d. h. jeder Jude hat gegen den Samariter die Ansprüche welche im Gebote der Nächstenliebe enthalten sind *). Die Lehre Jesu lautet: „Nächster des Samariters ist jeder Jude." Fragt der Samariter: Wer ist mein Nächster daß ich ihn liebe wie mich selbst? so antwortet der Jude: Jeder Jude. Fragt der Jude: Wer ist mein Nächster daß ich ihn liebe wie mich selbst? so antwortet Jesus Christus: Jeder Samariter, d. h. Feind wie Freund, jeder Mensch ohne Ausnahme.

Aber diese bloße Umkehr des Satzes gab der Jude nicht zu, und nach dem Gesetzlaute konnte er es gar nicht; denn gewiß ist daß die Verpflichtungen welche z. B. A gegen B hat, nicht auch B gegen A haben muß; das Wort „Nächster" umfaßt aber eben das Maß der Verpflichtungen. Die Erklärung also welche Jesus vom Worte Nächster gibt, ist über dem Gesetze, sie gehört zur Erfüllung des Gesetzes, worin die Aufgabe Jesu selbst bestand, er thut was seines Amtes ist. Nur rabbinische Verblendung und zelotischer Hochmuth konnten am Buchstaben des Gesetzes da noch hängen bleiben, wo die Voraussetzungen welche es selbst macht, schon lange nicht mehr bestanden. Allein wenn der erleuchtete Jude dieß auch einsah, so war damit die Frage noch nicht gelöst; sie wurde jetzt erst um so verwickelter. Der alte Kanon galt nicht mehr, ein neuer fehlte, bis Jesus Christus, der Vollender des Gesetzes, ihn aufstellte in den Worten: Thue deßgleichen d. h. dein Nächster, o Gesetz-

*) „Wer gegen einen Israeliten aufsteht, ist wie einer der gegen Gott aufsteht. Wer einem Israeliten hilft, ist als wenn er demjenigen hälfe der die Welt erschaffen hat. Wer eines Israeliten Leben rettet, ist als wenn er das ganze Gesetz erfüllte u. s. w." Siehe Eisenm. l. c. XIV.

kundiger, iſt der Samarit, derjenige welcher bisher das Gegentheil von dem war was unter Nächſter verſtanden wurde.

Die Frage Jeſu (V. 36) genau beſehen befremdet wegen ihrer Form. Strenge der Intention des Schriftkundigen folgend hätte ſie gerade umgekehrt lauten ſollen: Welchem war der Verwundete ein Nächſter? nicht: Welcher war ein Nächſter dem Verwundeten? Denn die Frage des Schriftkundigen war: Wer iſt mir ein Nächſter daß ich ihn lieben muß wie mich ſelbſt? Darauf paßte als Gegenfrage: Welchem war der Verwundete ein Nächſter daß er ihn (den Verwundeten) lieben mußte wie ſich ſelbſt? Dem Prieſter oder dem Leviten oder dem Samariter oder etwa allen dreien? Man antwortet nun gerne, es ſei gleich, wie Jeſus die Frage ſtelle, weil eines das andere in ſich einſchließe, da nothwendig ein Verhältniß der Wechſelſeitigkeit ſtatt finde, weſſen Nächſter der Verwundete, der ſei eben auch Nächſter des Verwundeten *). Oder man ſagt, Jeſus deute durch die Umwendung der Frage an daß man gar nicht fragen ſoll, wer unſer Nächſter ſei, ſondern wie wir uns als Nächſte beweiſen könnten **). Aber ich glaube vielmehr daß Jeſus die erſte, erwartete Formel gar nicht wählen konnte, wenn er eine Antwort wollte. Auf die Frage: Welchem war der Verwundete ein Nächſter? im Sinne von: Welcher hatte gegen den Verwundeten die Pflicht der Nächſtenliebe, wie ſie das Geſetz vorſchreibt? würde der Geſetzkundige geantwortet haben: „Das weiß ich nicht; darnach habe ja eben ich gefragt; dieſes dein Beiſpiel löste die Frage nicht. Auf die Frage aber, wie ſie Jeſus ſtellte: Wer iſt dem Verwundeten ein Nächſter geweſen? konnte die Antwort gar nicht verweigert werden. Die Schluß-

*) So die meiſten ältern nach dem hl. Auguſt. de doctr. Christ. lib. I, c. 30 Proximi nomen ad aliquid est, nec quisquam esse proximus, nisi proximo potest. Mald. ſagt: Fecit id Christus prudenter, ut Judaeorum notaret mores, qui non solum alienigenas, sed ne suos quidem gentiles tanquam proximos diligebant.

**) Heubner. Andere beſonders die neueren haben darüber nichts, bis auf Neander der das „unpaſſende“ zugibt, aber ohne weitere Conſequenzen die gezogen werden dürften (694).

folgerung war zu einfach. Das Gebot heißt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Wen ich liebe wie mich selbst, der ist mein Nächster. Der Samariter liebte den Verwundeten wie sich selbst: also war der Samariter dem Verwundeten ein Nächster. Diese Antwort war auch ungefährlich, denn abgesehen von dem was wir schon gesagt haben, ist ein Beispiel noch keine Vorschrift, das Thun des Einen nicht an sich schon eine Richtschnur für Alle. Die Frage: wer ist mein Nächster? blieb immer noch offen, bis Jesus sie entschied mit den Worten: Thue deßgleichen! Wie der Samariter ein Nächster war dem Juden d. h. ihn liebte wie sich selbst, so sei du ein Nächster dem Samariter d. h. liebe ihn wie dich selbst.

Jesus hatte sich in der Parabel vom barmherzigen Samariter eine doppelte Aufgabe gestellt: eine principielle Erklärung des Begriffes Nächster, und eine beispielsweise Erklärung des Gebotes der Nächstenliebe. Betreff des zweiten Punktes gilt was überhaupt von jedem Beispiele gesagt werden muß: Es fordert Gleichförmigkeit dem Geiste nicht dem Buchstaben nach. In unserm schönen Beispiele spiegelt sich der Geist der Nächstenliebe in einem so wunderbar klaren Lichte ab daß es in jeder Beziehung als ein Mustervorbild gelten darf. Der Samariter fragte nicht: wem ist zu helfen? sondern nur: wo ist Hilfe nothwendig? — seine Liebe war allgemein. Er fragte nicht: was werde ich bekommen? sondern nur: was gibt es zu thun? — seine Liebe war uneigennützig. Er ließ sich durch kein Bedenken von seinem Liebeswerke abhalten — seine Liebe war muthig, entschlossen, im guten Sinne des Wortes waghalsig. Endlich theilte er ohne Rückhalt von dem mit was er für eigenen Nothfall zu sich genommen hatte — seine Liebe war voller Aufopferung *). Er erfüllte vollkommen das Wort: „die Liebe sucht nicht das ihre (1 Kor. XIII, 5)“, und bildete eben darin den Gegensatz zu dem Priester und dem Leviten welche nur an sich dachten: an die Gefahr der sie sich aussetzten, oder an die Unzulänglichkeit dessen was sie allein thun könnten, oder an die Pflicht

*) Siehe Förster, Homilien II, 140.

welche andere ebenso wie sie und vielleicht noch mehr hätten *). Auf den Satz: „die Liebe sucht nicht das ihre“ gründet Bourdaloue seine Predigt über die Nächstenliebe, indem er sagt: „Es gibt nach der Lehre des hl. Chrysostomus zwei Arten von Interesse welche einen Bezug auf die Nächstenliebe haben und welche geeignet sind, die Uebung dieser Tugend zu ordnen, nämlich das eigene Interesse und das fremde Interesse (Beste): das eigene Interesse welches gewöhnlich ein Gegenstand größter Begier ist, das fremde Interesse von dem wir wenig berührt werden; das eigene Interesse, der eigene Vortheil den wir mit aller Aengstlichkeit hüten, das fremde Interesse welches wir vernachläßigen, oft selbst verletzen; das eigene Interesse welches ein Hinderniß der Liebe ist, das fremde Interesse welches ihr Ziel und Ende ist. Gemäß dieser beiden sich widerstreitenden Interessen stelle ich folgende zwei Behauptungen auf, erstens daß es kein eigenes Interesse gebe welches, unsere Seele ausgenommen, so groß wäre daß wir nicht bereit sein müßten, es der christlichen Liebe zu opfern; zweitens daß es kein fremdes Interesse gebe welches so klein wäre, daß wir es nicht suchen und pflegen müßten zur Erhaltung der christlichen Liebe. In Wahrheit, was trübt die heilige Liebe unter den Menschen? Zwei Dinge: die Eingenommenheit für das eigene, die Gleichgiltigkeit gegen das fremde Beste. Es handelt sich also darum, das eine und das andere zu heilen.

*) Außer der innern Hartherzigkeit führt man als Beweggrund des Vorübergehens gewöhnlich die Furcht sich zu verunreinigen an. Aber wie sollte in ihnen ein solches Bedenken erwachen können? War der Angefallene todt, so brauchten sie ihn nicht zu berühren, das bloße Sehen verunreinigte nicht; war er aber noch am Leben, woher sollte eine Verunreinigung kommen? Wo steht denn daß Wunden pflegen verunreinige? Sepp sagt: „Er fürchtet, an dem Blute des Sterbenden sich zu verunreinigen; die liturgische Pergamentrolle enthält seine steife Vorschrift“ — welche denn? Weiter sagt er: „Sein Krischma betend, schleicht der Pfaffe vorüber“; aber dieses Krischma war nicht ein Gebet wie etwa unser Brevier, sondern bestand nur in einigen Versen (4 Mos. XV, 37—41. 5 Mos. VI, 4—9 und XI, 13—21) die stehend mit dem Angesichte Jerusalem zugewendet, und zur bestimmten Zeit morgens und abends gesprochen wurden.

Aber wie? indem ich euch lehre, für das Gut der Liebe euer Interesse zu opfern, und für das Gut der Liebe das fremde Interesse heilig zu halten" *).

Der hl. Augustin sagt in seinem schönen Büchlein vom christlichen Unterrichte: Der Herr sprach zu ihm: „Gehe hin und thue deßgleichen", auf daß wir erkennen, derjenige der es bedarf, sei ein Nächster an dem Erbarmen zu üben ist, und jeder der es bedürfte, ein solcher an dem Erbarmen zu üben wäre. Daraus folgt daß jener der diesen Dienst uns zu erweisen hat, auch unser Nächster ist; denn der Name Nächster hat immer Bezug auf einen andern, und Niemand kann Nächster sein außer einem Nächsten. Daß es aber Niemanden gebe dem Barmherzigkeit verweigert werden dürfte, wer sieht dieß nicht, da sich das Gebot selbst bis auf die Feinde erstreckt? **) Theophylaktus: „Der Heiland leitete die Bedeutung Nächster nicht von Besitz oder Rang, sondern von der Natur ab. Alle, sagt er, welche derselben Natur sind, sind deine Nächsten; also sei es auch du, nicht örtlich, sondern in deiner Gesinnung und in deinem Eifer für sie."

Die allegorische Anwendung unserer Parabel wird gewöhnlich auf Origenes zurückdatirt, aber sie ist noch älter, wie er selbst angibt: „Einer von den Alten (?), die Parabel erklärend, sagte ***), der Mensch welcher hinabstieg, sei Adam, Jerusalem das Paradies, Jericho die Welt, die Räuber feindselige Mächte, der Priester das Gesetz, der Levit die Propheten, der Samariter Christus, die Wunden der Ungehorsam, das Reitthier der Leib des Herrn, die Herberge die Kirche, der Wirth der Bischof, die beiden Denare Gott der Vater und der Sohn, die Rückkehr die Widerkunft Christi." Er fährt dann fort: „Das ist vernunftgemäß und sehr schön gesprochen", indem er diese Anwendung theilweise erweitert, theilweise modificirt, dadurch daß er z. B. die „Wunden" auf die Sünden und

---

*) Sermo XXV. Pour le XII dim. après la Pentecôte.

**) De doctrina Christ. lib. I, c. 30.

***) Hom. XXXIV in Luc. Aiebat quidam de presbyteris volens parabolam interpretari, hominem qui descendit, esse Adam ect.

Laster bezieht in welche der Mensch hineingezogen wird, und Samariter nach seiner Wortbedeutung „Hüter, Wächter" nimmt, wornach es auf den hinweist der nicht schläft und nicht schlummert, den Hüter Israels. Jesus selbst habe, als die Juden zu ihm sprachen: „Du bist ein Samariter und hast den Teufel", nur das zweite verneint, das erste aber nicht, da er sich wußte und bekannte als unsern Wächter und Hüter. Bei ihm gelte nicht, was in dem Propheten geschrieben steht: „Nicht ist ein Umschlag aufzulegen, nicht Oel, nicht ein Verband" *). Er hatte Oel, da von ihm geschrieben steht: „auf daß er erfreue das Angesicht durch Oel und Wein", damit es nicht am heiligen Ernste fehle, und er legte den Halbtodten auf sein eigen Thier d. h. auf sich in seiner Menschwerdung, denn er war's der unsere Sünden trug.

Die Spätern wichen von diesem Typus allegorischer Deutung nur in Nebendingen ab, oder in Hervorhebung von Umständen die Origenes umgangen hatte, z. B. Ambrosius der die Kleider deren der Angefallene beraubt wurde, von der Gnade erklärt, Oel und Wein vom göttlichen Worte das mild und strenge sei, den zweiten Tag von der Auferstehung des Herrn, die beiden Denare vom Alten und Neuen Testamente. Vergleiche dazu Victor von Antiochia: „Er stieg hinab" bezeichnet die freie Einwilligung in die Sünde. In gleicher Weise waren Sünder der Priester und der Levit; darum halfen sie auch nicht und hatten kein Mitleid. Aber nicht so heißt es vom Samariter; er war frei von der Sünde" **).

Ueber die Berechtigung zu einer solchen Deutung läßt sich streiten. Maldonat sagt, er wolle sie nicht tadeln, durch den allgemeinen Gebrauch bei den Vätern habe sie eine gewisse Auctorität, eine Art Hausrecht bekommen. In der Intention Jesu lag sie nicht; das ergibt sich aus den Schlußworten: Thue deßgleichen. Wenn er aber in dieser Parabel ein erhabenes Beispiel der Nächstenliebe aufstellt und hinwider sagt: „Liebet

---

*) Js. I, 6 nach den LXX.

**) Von den neuesten siehe Reischl, Veit, Homil. Kranz III, 53 u. s. w.

einander wie ich euch geliebt habe", also sich selbst als ein solches Beispiel darstellt: so muß eine innere Einheit beider Beispiele statt finden; und diese hervorzuheben, kann nicht gefehlt sein, wenn sie auch nicht geboten wird *).

38. Es geschah aber, da sie hinzogen, kam er in einen Ort, und eine Frau mit Namen Martha nahm ihn in ihr Haus auf.

39. Und sie hatte eine Schwester, Maria genannt, und die hörte zu den Füßen des Herrn sitzend sein Wort;

40. Martha aber wurde abgezogen zu vielem Dienste.

Lukas gibt weder die Richtung des Weges an, noch benennt er den Ort, wohl deßhalb weil ihm beides nicht näher bekannt worden war. Ueber dem Interesse an der Sache hatte sich das am Orte ganz verloren. Wenn wir aber dabei bleiben, was vom exegetischen Standpunkte aus nicht angefochten werden kann, daß die Synoptiker bloß eines Aufenthaltes Jesu in Jerusalem und consequent bloß einer Reise dahin erwähnen (vrgl. IX, 51), ferner daß Jesus noch ferne von Jericho ist (XVIII, 15) woselbst er den jüdischen Boden erst betrat: so darf der obige unbenannte Ort nur in einer galiläischen oder peräischen Landschaft (vrgl. auch XIII, 31) gesucht werden. Dagegen scheint aber das

---

**) Ein Grund der Abweisung von Seite vieler Protestanten liegt in der Furcht vor dogmatischen Consequenzen die gezogen werden möchten. Müller (Evang. Herzenssp.) sagt: „So läuft auch diese Erklärung wider die Regel des Glaubens; denn die Sünde hat uns in Adam nicht halb, sondern ganz todt geschlagen (vrgl. Heubner, 83)." Die allegorische Deutung oder Anwendung vertheidigen Em. Krummacher (Hirtenstimme, S. 257), Oosterzee u. A. Die ältern hingen ihr alle an, Melanchthon und Luther nicht ausgenommen, der selbst an „halbtodt" kein Aergerniß nimmt und sagt: „Wir zappeln noch ein wenig, können uns selbst nicht aufhelfen; das Gleichniß steht stark da und malet uns fein ab, was wir sind und vermögen mit unserer hohen Vernunft und freiem Willen (Kirch. P. 14, 9)." Der erstere erklärt: Saucius significat totum genus humanum, quod est spoliatum donis spiritualibus quae habuit initio, et vulneratum, multipliciter depravatum et distortum ect.

Zeugniß des vierten Evangelisten zu sprechen der ausdrücklich (XI, 1) Bethania bei Jerusalem als die Ortschaft der Maria und Martha benennt. Daß aber diese identisch sind mit unsern beiden Schwestern, lehrt außer der Gleichheit der Namen insbesondere noch die vollkommene Uebereinstimmung der Charaktere. Wenn nun Bethania der Wohnort der beiden Geschwister war, wie kommt Lukas zu seiner Erzählung hier? Und wenn Martha und Maria in Galiläa wohnten, wie nennt Johannes ihren Ort Bethania?

Die Einen nun sagen, und dieß ist die herrschende Erklärung geworden, Lukas ziehe mehrere Reisen Jesu in einen Bericht zusammen*). Man sehe dieß eben aus vorliegender Erzählung selbst, deren Schauplatz Bethania war, von wo aus Jesus dießmal wie später die heilige Stadt besucht habe. Doch welcher von den früheren Reisen sie angehöre, sei nicht zu ermitteln, am wahrscheinlichsten jener zum Laubhüttenfeste, nicht der früheren zum Purimfeste (Joh. V, 1. VII, 2; siehe oben IX, 51). Andere meinen, der Evangelist habe irrthümlich nach Galiläa verlegt was sich in Judäa zugetragen hätte**). Wofern es aber erlaubt ist, ohne alle Anhaltspunkte zu behaupten, Lukas ziehe bewußt mehrere Reisen Jesu nach Jerusalem in eins zusammen, warum sollte man nicht auch das Umgekehrte sagen dürfen, Johannes vertheile auf mehrere Reisen was in eine gehöre, z. B. er verlege die Tempelreinigung auf den Anfang des öffentlichen Lebens Jesu welche in der Wirklichkeit dessen Schluß bilde? Die zweite Annahme eines Irrthumes von Seite unsers Evangelisten, wenn

*) Mald. (in castellum Marthae et Mariae sororum Lazari ut Joannes ait, quam ex eodem loco Bethaniam fuisse constat) u. A. A. Unter den neuesten meint Krafft sogar (Chronol. 111), diese Angabe diene als Bestätigung daß die Aussendung der siebzig von Jerusalem aus geschehen sei.

**) Meyer: „Es ist anzunehmen, daß Luk. diesen Vorgang welcher auf einer früheren Festreise in Bethanien statt gefunden haben muß (!), unbekannt mit den näheren Verhältnissen der Personen, nicht bloß auf die letzte Reise, sondern auch in irgend einen andern Flecken, und zwar Galiläa's, verlegt hat."

auch in einer außerwesentlichen Sache, wird durch den Umstand zurückgewiesen daß Maria, Martha, Bethania allbekannte Namen waren. Läßt sich eine Irrung darin bei einem Manne wie Lukas der lange in Palästina, selbst mitten im Kreise dieser Personen lebte, denken?

Ich meine, eine Ausgleichung welche jeden Bericht der beiden Evangelisten zu Werth bestehen läßt, sei nicht so schwierig, wenn sie auch, wie man in solchen Dingen nicht anders erwarten kann, in einer Hypothese besteht. Bethania war die Heimath der drei Geschwister; das bleibt fest, das, aber auch nicht mehr, sagt Johannes. Martha, die ältere und wahrscheinlich älteste der drei, da Lazarus vielleicht jünger als Maria und noch unvermählt war, hatte sich nach Galiläa (oder Peräa) verheirathet. Da lernte sie Jesum kennen, da wurde sie gläubig und hatte das Glück, den Herrn selbst in ihrem Hause bewirthen zu können. Das Evangelium erwähnt ihres Mannes nicht; vielleicht also war sie eine Wittwe; doch ist diese Annahme durch nichts geboten, da öfter Frauen in den evangelischen Berichten genannt werden ohne Rücksicht auf deren Männer. Daß wir sie später in Bethania treffen, hat seinen hinreichenden Grund in der gefährlichen Erkrankung des Lazarus. Maria, die unvermählte, mochte abwechselnd in Galiläa bei Martha und in Bethania bei ihrem Bruder sein. Wenn sie die Büßerin gewesen ist, dann erklärt sich vollkommen die Einkehr Jesu bei diesen Frauen, denn er war ja der Sünderfreund; und ihre außerordentliche Freude, da Geschwister Ehre wie Schmach gemeinsam tragen; und das Verhalten der Maria und jenes der Martha noch insbesondere. Sie wendet sich nämlich nicht an Maria bei der sie kaum viel ausgerichtet hätte, die seit jenem seligen Momente der Begnadigung nur mehr Augen für Jesus hatte, sondern an ihn selbst, bittend daß er ihr gebiete, sie zu unterstützen. Gelte sein Besuch vorzugsweise ihr, so habe sie auch die Pflicht zu sorgen daß er nicht dessem ermangle was ihm Gastfreundschaft und Dankbarkeit schulden.

Der Ausdruck „zu den Füßen sitzen" ist eine gewöhnliche Formel für „einem Unterrichte beiwohnen, eine Belehrung an-

hören." Ihr Ursprung kommt daher daß die Schüler in den Lehrsälen buchstäblich zu den Füßen des erhöht sitzenden Lehrers waren, theils auf niedrigen Bänken theils auf der bloßen Erde; daher der noch stärkere Ausdruck: „sich im Staube der Füße des Meisters wälzen" *). In der Anwendung dieser Redensart gab man natürlich auf die Art ihrer buchstäblichen Verwirklichung nicht Acht. Maria saß zu den Füßen Jesu, Martha aber wurde abgezogen durch viele Arbeit. Wir haben kein Wort das dem griechischen genau entspräche. Seinem Wortlaute nach bedeutet es „hin- und hergezogen werden", und wir sehen leicht, wie gut es als Gegensatz paßt zum ruhigen sitzen der Maria. Dann bezeichnet es auch ein abgezogen sein der Aufmerksamkeit durch Geschäfte, ein zerstreut, verwirrt, beunruhigt werden, und auch das bildet einen passenden Gegensatz zur gesammelten Ruhe mit der Maria auf den Herrn hörte **). Maria saß, die Martha trieb es hin und her; Maria war ruhig und gesammelt, Martha abgezogen, verwirrt und beunruhigt; man könnte da den provinciellen, sehr bezeichnenden Ausdruck anwenden: „sie war vernöthet."

Sie trat aber heran und sprach: Herr, kümmert es dich nicht daß meine Schwester mich allein gelassen hat zum bedienen? sage nun ihr daß sie mir helfe.

Jesus war, so ersieht man aus V. 38 und daraus daß er lehrte, wobei Maria zu seinen Füßen saß, nicht allein gekommen, sondern in Begleitung seiner Jünger und vielleicht noch mehrerer anderer Personen. Da wurde, wie man sagen könnte, das Haus

*) Abot I, 4. „Jose ben Joeser pflegte zu sagen: Laß dein Haus sein ein Sammelplatz weiser Männer, wälze dich in den Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Lehren." Andere Stellen siehe bei Wetst. Act. XXII, 3.

**) Unrichtig Sepp: „In dieser Familienscene liegt der Herr zu Tische, Maria aber setzt sich zu seinen Füßen", mit Berufung darauf daß die Frauen immer zu Tisch saßen. Von der Mahlzeit ist gar nicht die Rede, und da würde der Ausdruck zu den Füßen sitzen ganz unpassend sein, weil die Füße vom Tische abgewendet waren; man konnte zu Füßen stehen oder liegen, wie dienende Sklaven thaten, aber nicht sitzen.

buchstäblich voll; es gab viel zu thun, und die Nichttheilnahme der jüngern Schwester wurde doppelt schwer vermißt, bis sich Martha mit der Bitte an den Herrn wandte, der Maria zu befehlen daß sie ihr helfe. Der Grund dazu lag nicht in einem bloß vielgeschäftigen Wesen und Treiben von Seite der Martha, sondern in wirklicher vieler Arbeit welche ihre Kräfte zu übersteigen schien und sie darum beunruhigte und kleinmüthig machte. In ihren Worten liegt nichts empfindliches oder kränkendes weder für die Maria noch für Jesus. Die Frage: „kümmert es dich nicht?" kommt gar oft vor und enthält keine Art Vorwurf, sondern etwa wie unser: „hast du keine Augen dafür daß?" entweder eine freundlich zutrauliche Klage und Beschwerde, oder einen dringend bittenden Hilferuf, wie da die Jünger sprachen: „Herr, kümmert es dich nicht daß wir umkommen (Mark. IV, 38)?"

Man macht der Martha gerne darüber Vorwürfe oder sucht ihr Betragen durch Hinweisung auf den weiblichen Charakter, so gut es eben geht, zu entschuldigen *) Da in den Worten nichts unziemliches oder empfindliches liegt, so wüßte ich nicht, wiefern sie einer Entschuldigung bedürfte oder einen Tadel verdiente. Niemand hält fester am Grundsatze daß alles seine Zeit habe, als Jesus selbst. Wenn er selbst ganz entschieden sagte: „die Armen habt ihr allezeit um euch", und darauf hin den Liebeseifer der Maria lobte und die Jünger tadelte: so konnte er hier gerade so den Liebeseifer der Martha loben und die Maria zurechtweisen;

*) Mald. Non debemus ex nostris moribus de Sanctis judicare; sed si spectemus Marthae verba, personam vero ejus removeamus; videtur humanum quiddam in illis apparere — Si non Marthae muliebri tamen ingenio consentaneum est. Olshaus.: „Da ihr (der Martha) Verlangen nach dem Himmlischen nicht rein und stark genug war, ließ sie sich doch von den äußern Thätigkeiten, die ihr im Grunde zusagten, fesseln, und aus solchem Gemüthszustande ging die Rede hervor; neidisch auf die Maria, wollte sie diese auch so haben, wie sie war." Wie ganz anders der hl. Augustinus: Quid autem? putamus nos reprehensum esse ministerium Marthae, quam cura hospitalitatis occupaverat, quae ipsum Dominum receperat? — Si hoc verum est, dimittant homines quod ministrant egentibus, eligant sibi partem meliorem — vacent verbo, inhient dulcedini.

daß er es nicht that, gibt uns kein Recht, die Martha zu tadeln. Sie hatte Recht, Jesus gibt ihr nur Unrecht in Beziehung auf ein Höheres das ihm hier vor Augen schwebt, auf das er die Martha hinweist ohne sie zu tadeln. Oder hätte er es wohl gebilligt, wenn beide Schwestern nichts gethan, sich um nichts gekümmert hätten? War er etwa keiner gastfreundlichen Sorge werth? sind solche Dienste nicht auch heilig und gottwohlgefällig?

Recht schön sagt Kistemaker: „Die Schwestern waren in der Liebe zu Jesu einmüthig, im Erweisen der Liebe verschieden; bei der Ehrerbietung gegen den Herrn gleich, die Aeußerungen verschieden. Maria, ergriffen und gehalten von Jesu holdseligen Worten, den Worten ewiger Wahrheit, saß unverwandt, alles andere vergessend, zu den Füßen Jesu, hörte ihm zu mit ungestörter äußerer Ruhe, mit innerer des Geistes, mit Ehrfurcht und Demuth — ein Vorbild, wie eine Jüngerin der ewigen Wahrheit hören soll. Martha, emsigst beflissen, den Herrn ehrerbietigst aufzunehmen, ging geschäftig hin und her, überall und für alles sorgend, daß einem solchen Gastfreunde in ihrem Hause ein würdiger Empfang bereitet werde. Liebe machte es, daß Maria sich hielt zu Jesu Füßen, alles andere vergessend; Liebe machte es, daß Martha, besorgt um vieles, sich nicht setzte zu Jesu Füßen. Dieser Liebe war geschäftig zu äußerem Dienste, jener beschaulich im Geiste“ *).

41. Erwidernd aber sprach Jesus zu ihr: Martha, Martha, du kümmerst und beunruhigest dich um vieles;

---

*) Reischl: „Martha's Eifer zieht die sichtbaren Aufgaben und Erfolge der Dienstleistung für Jesus den unsichtbaren und der Welt des Herzens geborgenen Anmuthungen zu ihm an Werth und Nothwendigkeit vor.“ Sagt sie aber etwas dergleichen? Heubner: „Martha bezeichnet die unruhige Geschäftigkeit für die Sorgen dieses Lebens, die es gut meinen kann, aber doch ohne Sinn für das Höhere ist.“ Oosterzee sieht in Martha den Typus der römisch-katholischen, in Maria der evangelischen Kirche! Wahrscheinlich ist deren Toben gegen die katholischen Klöster ein solches Symptom des Mariencharacters.

42. eines aber ist nothwendig. Maria hat den guten Theil erwählt der nicht genommen werden wird von ihr.

Die Erwiderung des Herrn enthält ein doppeltes, eine Zurechtweisung der Martha und eine Vertheidigung der Maria. Beides gehört nicht der Art zusammen daß, wie es scheinen möchte und viele dafürhalten, im einen auch schon, wenigstens indirecte, das andere enthalten ist. Wir können beide Punkte recht gut trennen; nichts steht im Wege daß Jesus z. B. sagt: „Martha, du kümmerst dich um vieles" — und doch der Maria gebietet ihr beizustehen; eben wegen der Sorglichkeit der Martha konnte er es thun. Ebenso gut können wir uns den zweiten Satz allein denken: „Martha, störe deine Schwester nicht, sie hat den guten Theil erwählt".

Jesus weiset die Martha wegen ihrer Aengstlichkeit zurecht, aber in einem so innigen und zärtlichen Tone daß eben darin ein unendlicher Trost und alle Beruhigung lag. Martha, Martha, du kümmerst dich um vieles, eines aber ist nothwendig, d. h. da eines, eines allein nothwendig ist, wozu ein kümmern und sorgen um vieles? Die Partikel „aber" bildet nur einen Gegensatz des „eins" zum vorausgehenden „vieles", nicht des ganzen Satzes zum vorhergehenden*), darum könnte es auch ganz wegbleiben, oder wir könnten den Satz, wodurch er für uns an Präcision gewänne, umstellen: „Martha, Martha, eines ist nothwendig und du kümmerst dich um vieles! Wozu denn?" Ob nun Martha dieses eine hatte? Ja freilich; der ganze Geschichtsvorgang lehrt es; es liegt schon im affectvollen: Martha, Martha! Dieß Eine ist die Jesu Liebe und die Liebe Jesu. Die Liebe Jesu bezeugt der vierte Evangelist: „er liebte die Martha (Joh.

*) Indem man dieß nicht erkannte, geschah es daß man glaubte, Jesus mache der Martha einen, wenn auch milden Vorwurf darüber daß sie in dem vielen das eine nothwendige zwar nicht außer acht lasse, aber nicht auf dem rechten Wege suche und somit in Gefahr sei, es nicht zu finden. Z. B. Mald.: quaerebat (Martha illud unum), sed per multa, per externarum rerum ambages atque circuitus — Una via errari non potest, multis potest.

XI, 5); die Jesu Liebe von der ihr Herz voll war, bezeugt eben ihre Sorglichkeit. Darum lautet das Wort des Herrn an sie: Da du das Eine hast, das nothwendige welches ich allein will, so sei nicht ängstlich wegen des andern; deine Liebe genügt mir *). Das klingt nun allerdings nicht wie ein Vorwurf, was man so gerne aus den Worten herauslesen wollte; aber sie enthalten eben keinen Vorwurf. Eine Zurechtweisung (eine Weisung auf das Rechte, den rechten Weg) ist ihrer Wesenheit nach vom Vorwurfe und Tadel wohl zu unterscheiden.

Das Zweite, die In-Schutznahme der Maria, enthält zugleich ihren Vorzug dem Jesus hier so offen Zeugniß gibt, wie bei andern Gelegenheiten. Indem sie den guten Theil gewählt hat der ihr ewig bleibt, im Verhältniß zu dem alle andern nicht-

*) Man sagt gerne, die alten griechischen Erklärer verstehen „eins" von einem Gerichte bei Tisch dessen es allein bedürfe; z. B. Wetstein dem nur zu bereit nachgeschrieben wird. Aber mir scheint diese Angabe nicht richtig. Ich finde die obige Erklärung nur bei Theophyl. und er fügt gleich bei: *τινὲς δὲ — οὐ περὶ τοῦ φαγεῖν ἐνόησαν.* Euth. hat ausdrücklich *τῆς ἀκροάσεως τῶν ἐμῶν λόγων.* Olympiodorus und Joan. Geometra beziehen den Ausspruch auf das Gebot der Liebe. Der erstere: *ὀλίγων δέ ἐστι χρεία ἢ ἑνός, λέγει δὲ τῶν ἐντολῶν ἢ τῆς πασῶν συνεκτικῆς ἀγάπης.* Wenn der hl. Basilius auf den man sich gerne beruft, in seiner Mönchsregel (reg. fusius disput. ad interrog. XIX.) gegen eine große Zubereitung bei Tische redet und sich dabei auf Jesus beruft der dieß an der Martha getadelt habe: paucis opus est vel uno, ac paucis quidem quod pertinet ad apparatum, uno vero, nempe fine ipso, ut videlicet necessitati fiat satis (*ὀλίγων μὲν δηλονότι τῶν πρὸς παρασκευὴν, ἑνὸς δὲ τοῦ σκοποῦ, ὥστε τὴν χρείαν ἐκπληρωθῆναι*) — so beruht dieß auf einer falschen Lesart des Textes (siehe die Anmerk.), kann also hier nicht als Zeuge gelten. Von Spätern, auch von der Voraussetzung ausgehend daß es gewöhnliche Erklärung der Griechen sei (plerique Graeci), folgten ihr Sylveira, Jansen, auch Bengel mißbilliget sie nicht, mit der Bemerkung: „Wir müssen nicht vermeinen, den Sinn und Verstand der heiligen Worte, die immer geistreich sind, noch reicher zu machen. Die Verleugnung des menschlichen Eigendünkels ist besser, als eine solche vermeinte Andacht." Die neuesten haben diese Deutung aufgegeben. De Wette nennt sie unpassend, Meyer trivial.

gute sind, hat sie das Vollkommene erwählt *). Was sie thut, ist das Vollkommene. Das Vollkommene soll wohl von Jedermann erstrebt werden, ist aber nicht Jedermanns Sache. Jesus selbst spricht von dreißig- und sechzig- und hundertfacher Frucht, und an unserer Stelle, wo er der Maria den Vorzug gibt, sagt er nicht zu Martha, wie oben zum Gesetzkundigen: „Geh' hin (komm) und thue deßgleichen. Welches nun dieses ihr Theil, ihr Vorzug, sei, lehrt der Vorgang selbst gerade wie bei der Martha. Es ist ihr Verlorensein in Christo **), wobei sie von Rücksichten auf die Welt absolut nichts mehr weiß; ihm allein lebt sie, für alles andere ist sie todt. Ihr sitzen zu den Füßen Jesu in ihrem eigenen Hause, wo es viel zu thun gab und die Pflicht der Bewirthung die erste und wesentlichste schien, war, recht angeschaut, kaum minder auffallend, als ihr liegen zu seinen Füßen in einem fremden Hause (VII, 37).

Durch diese Auseinanderhaltung der zwei innerlich verschiedenen Sätze in der Antwort Jesu gewinnen wir eine sichere Grundlage für die traditionelle Auffassung, wornach Martha das thätige, Maria das beschauliche Leben in der Kirche repräsentirt. Letzteres ist das vollkommene, aber eben darum auch seltene und nur ausnahmsweise vorkommende; dem erstern gilt das freundlich trostvolle Wort: da du das eine hast, so sei nicht bekümmert um vieles; verliere nie die Ruhe, nie den Gleichmuth; was ich allein will und nothwendig haben muß, ist dein Herz und deine Liebe. Die beiden sogenannten Stände des beschaulichen und thätigen Lebens bilden keinen Gegensatz, sondern ergänzen sich gegenseitig. Keine Ruhe in Christo ist so daß sie nicht der Liebe dienstbar

*) Der Nachdruck liegt auf gut, nicht auf: der gute Theil, der ihr nicht genommen wird. Dem gut steht das nicht gut gegenüber, das aber kein böses ist, sondern nur ein nicht gutes im Verhältniß zu diesem guten im höchsten Sinne. Sachgemäß ist die Uebersetzung der Vulg. optimam. Dieser gute Theil ist nicht das Eine wie Mey. meint, nach ihm Oosterz., denn dieß hatte auch Martha, den guten Theil hatte nur Maria.

**) Mariae pars — in eo consistebat, quod omnibus terrenis curis spretis in solo Christo esset defixa, in eum intenta — haec est communis patrum sententia. Sylveira.

wäre, und keine Thätigkeit ist die nicht Kraft und Weihe in der Contemplation suchen müßte. „Die Liebe der Wahrheit, sagt der hl. Augustinus, sucht heilige Ruhe, die Nothwendigkeit der Liebe nimmt auf sich gerechte Thätigkeit *).

Martha ist das Bild des thätigen Lebens gewidmet dem Dienste des Nächsten kraft der Nothwendigkeit der Liebe; Maria, ihre Schwester, ist das Bild des beschaulichen Lebens, einzig Gott zugewendet kraft der Liebe der Wahrheit. Wenn Martha selig ist, die fleischgewordene Wahrheit in ihr Haus aufzunehmen und den Sohn Gottes zu bewirthen, um wie viel seliger ist Maria die das heiligende Wort der ewigen Wahrheit aufnimmt und an ihm sich labt und ersättiget **)! Liebe war's welche die Wahrheit in dieses Haus brachte, und die Wahrheit war's welche dieser Liebe zum Lohn wurde; herrliche Vergeltung und einzig der Liebe entsprechend. Diese beiden Lebensstände müssen in einer christlichen Seele eins wie zwei Schwestern sein. — Je mehr man Freude hat an der Thätigkeit, um so mehr muß man über sich selber wachen, auch in den Werken der christlichen Liebe, um sich nicht darin zu verlieren. Hastigkeit dabei ist zu meiden. Sie kommt gar gerne vom menschlichen Geiste, der sich genug thun will, Beschämung fürchtet oder Lob sucht. Die Thätigkeit welche vom Geiste Gottes kommt ist ruhig, friedvoll, Gott unterworfen; sie will nur was Gott will ***). Der hl. Ambrosius: In den

---

*) Otium sanctum quaerit charitas veritatis: negotium justum suscipit necessitas charitatis. de Civit. Dei lib. XIX, c. 19.

**) Vrgl. auch Grotius: Hominum piorum duo sunt genera: alii enim ita pietatem colunt, ut simul familiam, aut rempublicam, aut si quid simile est, procurent: alii omni illa cura rejecta, totos se precibus et sacris studiis devovent. Sicut illorum sollicitudo non est damnabilis, ita horum multo beatior est tranquillitas, qui in terris concipiunt vitam agere coelestem. Atque hoc nomine caelibem vitam nuptae praefert Paulus — Ad illam classem Maria pertinebat: ad hanc Martha. Quare errare mihi non videntur veteres, qui in duabus his sororibus exemplum ponunt βίον θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ: ut Hebraei in Rachele et Lea.

***) Le Nouv. Test. avec des reflexions. 1728.

Beispielen der Martha und Maria wird die in Werken thätige Frömmigkeit und die religiöse Gemüthsrichtung auf das Wort Gottes abgebildet; diese, wenn sie mit dem Glauben übereinstimmt, wird den Werken vorgezogen. Laßt auch uns nach dem trachten, was uns nicht genommen werden kann; aber nicht ein vorübergehendes, sondern ein ausharrendes Hören werde mitgebracht; denn auch der Same des göttlichen Wortes wird hinweggenommen, wenn er an den Weg hin fällt. Es treibe dich wie die Maria das Verlangen nach der Weisheit; sie nahm als Genossin auch Salomon, jener friedvolle, auf. Aber Martha werde nicht getadelt. Die Apostel glaubten das Wort nicht verlassen zu dürfen, damit sie an den Tischen dienen könnten, aber Stephanus der diente, war doch auch voll des heiligen Geistes: denn die Kirche ist ein Leib, und wenn verschieden die Glieder, bedarf eines des andern. Das Auge kann zur Hand nicht sagen: ich brauche dich nicht. Wenn also das Eine zum Wesen gehört, ist das andere doch auch nothwendig *)".

*) Davon daß Martha Vorbild der streitenden, Maria der triumphirenden Kirche sei, finde ich bei Ambrosius (den Reischl citirt) nichts. Sepp: „Martha stellt die Geschäftigkeit des alten Gesetzes mit seinen Fleischtöpfen (sic), Abwaschungen und ceremoniellen Dienstverrichtungen vor, Maria ist die würdige Darstellung des neuen Gesetzes (III, 124).

Eilftes Kapitel.

Vom Gebete. Rechtfertigung Jesu über seine Heilung der Besessenen. Seligpreisung des Weibes, Antwort Jesu und Klage über das Volk. Einladung zu einem Frühmale. Wehe über die Schriftgelehrten und die Pharisäer.

1. Und es geschah, da er an einem Orte betete, sprach, als er aufhörte, einer von seinen Jüngern zu ihm: Herr, lehre uns beten, sowie auch Johannes seine Jünger gelehrt hat.

Ort und Zeit des Gebetes Jesu wird nicht angedeutet, auch findet kein Zusammenhang statt weder mit dem vorausgehenden noch mit dem folgenden. Wir haben somit einen ganz isolirt stehenden Bericht, ähnlich jenen welche vom Evangelisten mit den Worten „eines Tages (V, 14)" eingeleitet werden. Der Grund ist, weil sich ein historischer Anknüpfungspunkt mit einem andern Ereignisse nicht erhalten hatte, da man unsere Erzählung im Unterrichte ziemlich beliebig da einschaltete, wo und wie sich eine schickliche Gelegenheit darbot. Doch so viel ergibt sich mit Gewißheit daß der Täufer nicht mehr lebte, denn in diesem Falle stünde: „Herr lehre uns beten, sowie auch Johannes mit seinen Jüngern betet".

Jesus betete, aber nicht allein und in der Einsamkeit, sondern umgeben von seinen Jüngern, vielleicht an einem öffentlichen Betorte (Proseuche, προσευχή) deren es neben den Synagogen viele gab, oder zu einer gerade treffenden Betstunde die er mit den Seinigen einhielt und wobei er dießmal länger im stillen

Gebete verweilte. Da kam einem Jünger der Gedanke, ihn um Mittheilung einer Gebets formel zu bitten; Johannes hatte dasselbe gethan, und eine bestimmte Gebetsformel lag an und für sich schon im Wesen einer Religionsgemeinschaft. Der Jude betete täglich sein Sch'mone — esre d. i. die achtzehn Artikel, neben dem Sch'ma *).

Die Bitte ist für den Jünger ehrenvoll; sie bezeugt seinen Glauben, sein Verlangen nach Gebetsgemeinschaft, seinen Muth, sie öffentlich zu bekennen. Dieß setzt wohl einen längern Verkehr mit Jesus voraus und stimmt im Ganzen mit der Stellung zusammen welche ihr Lukas in der zweiten Hälfte des öffentlichen Lebens eingeräumt hat.

Jesus antwortete nicht: „der Buchstabe tödtet, der Geist ist's der lebendig macht", oder etwas ähnliches, sondern theilte, der Bitte vollkommen und direct entsprechend, wirklich eine Gebetsformel mit. In der Bergpredigt (Matth. VI, 7—13) hatte er ein Gebets beispiel aufgestellt, hier nun gibt er ein Gebetsformular; dort war es ein Gebets vorbild, hier ist's eine Gebets vorschrift. Der Sinn ist nicht ganz identisch; der zweite Ausdruck ist enger. Ein Gebetsformular ist immer auch ein Gebetsbeispiel (Gebetsmuster), aber ein Gebetsbeispiel muß nicht auch zugleich ein Gebetsformular sein. Bei diesem Vorgange müssen wir zwei Wahrheiten wohl im Auge behalten. Erstens, wenn von Jesus Christus ein Formular für das Gebet aufgestellt wird, so wird damit das Gebet selbst, wie schon im Wesen des christlichen Gebetes liegt das aus dem heiligen Geiste kommt, nicht auf diese Formel beschränkt, also daß wir wohl eine Gebetsformel, aber keine Gebetsformel haben, als ob es außer der-

---

*) Berach. IV, 3: Rabban Gamaliel sagt, jedermann solle täglich die achtzehn (Lobsprüche, Artikel) beten; R. Joschua sagt, die Summa (den Inbegriff); R. Aquila sagt: Wem geläufig ist sein Gebet in seinem Munde, der bete die achtzehn, wem aber nicht, den Inbegriff der achtzehn. Auch Pinner übersetzt das hebr. מעין mit „Inbegriff", Guisius aber (Zeraim tituli septem — Oxoniae 1690) mit scopus: quod ad scopum Octodenarum faciat, vel quod sensum Octodenarum exprimat. pag. 7.

selben kein Gebet gäbe. Zweitens, wenn die hier aufgestellte Gebetsformel ein Zeichen der christlichen Religionsgemeinschaft ist und ein Unterpfand derselben, ganz wie es in der Intention der Bitte lag, so muß sie eben als solches heilig und unveräußerlich sein, aber nicht im Sinne als ob seine Wesenheit stricte am Buchstaben hinge, denn wir haben eine Gebetsformel, keine Zauberformel.

Der Herr konnte, wie wir aus dem Gesagten ersehen, auch nachdem er ein Gebetsbeispiel aufgestellt hatte, um eine Gebetsformel ersucht werden, und er konnte in seiner zustimmenden Antwort entweder auf jenes Gebetsbeispiel zurückweisen und ihm den Character einer Gebetsformel zutheilen, oder daraus ein Gebetsformular besonders bilden. Welches von beiden er gewählt, darüber ist uns eine letztendliche Entscheidung nach dem gegenwärtigen Stande der kritischen Hilfsmittel kaum möglich, denn das folgende Formular liegt uns in einem doppelten Texte vor, davon der eine die wörtliche Widerholung des Vater Unser in der Bergpredigt, der andere dasselbe in verkürzter Gestalt enthält. Jede Ungewißheit ist schmerzlich, aber untröstlich dürfen wir deßhalb nicht sein, da wir, wie gesagt, eine Gebetsformel haben, keinen Zauberspruch.

Lachmann hat in seiner Ausgabe den ersten vollständigen Text aufgenommen; er folgte dabei der überaus größern Anzahl der griechischen Handschriften, die ältesten eingeschlossen mit Ausnahme des einzigen Vaticanischen Coder *), dazu kommen die gleichfalls ältesten lateinischen Handschriften **), alle Texte der syrischen Uebersetzung, die coptische, die arabische und andere. Tischendorf hat sich für den kürzeren Text entschieden vorzüglich nach dem Vaticanischen Coder, nach Origenes (der sich aber nicht gleich bleibt) nach Tertullian (der diese Lesart zu schützen scheint) nach Augustinus und Hieronymus von dem sie in die

---

*) A C D E F G H K M P S u. s. w.

**) a b c (aus dem fünften Jahrhdt.) per gat harl siehe bei Tisch. I. p. CCXLIX gat i. e. cod. S. Galiani. harl i. e Harleianus, saeculi fere VII. per i. e. Perusiuus, sunt perantiqua evangelii Lucae fragmenta.

Vulgata überging *). Diesem kürzern Texte folgen von den ältern Grotius, Mill, Bengel u. s. w., die neuern so viel ich weiß, alle, weil es näher lag, das allen bekannte Gebetsformular zu vervollständigen, statt das vollständige abzukürzen. Ich schließe mich an, doch ohne von diesem Argumente vollständig überzeugt zu sein, da die kritischen Zeugen dawider sind; denn Hieronymus beruht auf Origenes, Origenes aber gab der kürzern Recension aus innern Gründen den Vorzug, indem er sagt, Jesus habe sich für den Jünger als einen schon vorgeschrittenen (vollkommneren) kürzer fassen können, als für das Volk **).

Bleiben wir aber bei der kürzeren Formel als der ursprünglichen in unserm Evangelium, so müssen wir, glaube ich, mit aller Entschiedenheit daran festhalten daß sie von Jesus herrühre, keineswegs eine Verkürzung vielmehr Verstümmelung von Seite des Lukas sei Denn wie ließe sich eine solche Willkühr, ich will nicht sagen mit der heiligen Ehrfurcht vor dem Gebote Jesu „so zu beten“, sondern mit dem vorausgehenden vereinigen? Ein Jünger bat um eine Gebetsformel, Jesus willfahrte mit den Worten: „so sollt ihr beten“; und von dem was Jesus als unser Gebet, wie es sein soll, hinstellte, hätte Lukas mitgetheilt, so viel als ihm gerade gut dünkte, also in der That ein Gebet wie es nicht sein soll? Reischl sagt ohne eine Rechtfertigung: „Lukas stellt die sieben Bitten des Vater Unser bei Matthäus in fünf Hauptsätze“. Also Jesus lehrte sieben Bitten, Lukas machte fünf daraus. Neander beruft sich auf die bekannte Ungenauigkeit des Lukas in der Mittheilung der Reden Jesu. Aber der Evangelist selbst gibt eine solche Ungenauigkeit nicht zu; die Verstümmelung des Vater Unser wäre, in meinen Augen wenigstens, kein kleines Dementi der Betheurungen in seinen Einleitungsworten an Theophilus: „damit du die Zuverläßigkeit betreff der Reden kennen lernest worin du mündlich unterrichtet worden bist (I, 4)“. Tholuck der die Frage, „ob es glaublich

*) B L, minusc. syr cur (aber zuvor hat er syr omn) arm Orig Hier Aug Bed.

**) Opp. I, 264.

sei, daß diese kürzere Formel von Jesus ausgegangen sei", auch verneint, stützt sich auf folgende Begründung: „Hätte Christus die dritte Bitte und die siebente hier ausgelassen, weil sie nach August. enchir. schon in dem vorhergehenden enthalten, so wäre in dem Gebete, welches der Polylogie entgegengesetzt ist, etwas Tautologisches enthalten *)". Darauf diene als Antwort: Wenn in der That die gefürchtete Polylogie eintritt, falls man die sieben Bitten ausspricht, wo streng genommen, die fünf auch ausreichen; so tritt sie ebenso gut bei den fünf ein, da streng genommen drei ausreichen. Geheiligt werde dein Name; gib uns unser tägliches Brod, vergib uns unsere Schulden — ist der Inhalt des Vater Unser, und alles übrige ist Polylogie nach jenem strengen Kanon den Tholuck aufstellt.

2. Er aber sprach zu ihnen: Wenn ihr betet, sagt: Vater, geheiliget werde dein Name; dein Reich komme;

3. unser Brod auf morgen gib uns täglich;

4. und vergib uns unsere Sünden, denn auch selbst vergeben wir jedem der uns schuldet; und führe uns nicht in Versuchung.

Das ganze Gebet läßt sich in fünf Worte zusammenfassen: heilige, bringe; gib, vergib, behüte. Davon gehören die ersten zwei und die letzten drei zusammen: Heilige, Vater, deinen Namen und bringe dein Reich; gib, Vater, das tägliche Brod, vergib die Schuld und behüte vor Versuchung. Das Vater Unser wie es hier lautet, ist ganz eigentlich und im strengsten Sinne an den Vater gerichtet; denn es ist der Name des Vaters den zu heiligen, und es ist das Reich des Vaters das zu gründen Jesus Christus gekommen ist; in gleicher Weise ist die Mittheilung und die Erhaltung des Lebens an Leib und Seele Sache des Vaters; sein Werk ist die Erschaffung auf welche sich die dritte, sein Werk die Berufung und Erwählung (Vorherbestimmung) auf welche sich die vierte und fünfte Bitte gründen. Die erste Abtheilung

*) Bergpredigt, 4 Aufl. S. 349.

des Gebetes enthält somit die Bitte um das was im Interesse Jesu, die zweite um das was in unserm Interesse liegt, oder mit andern Worten, die ersten zwei Bitten bewegen sich um die Ehre Gottes, die andern drei um unsern Frieden, so daß unser tägliches Gebet seinem wesentlichen Inhalte nach schon im Lobgesange der Engel miteinbegriffen war: Ehre Gott in der Höhe und Friede auf Erde den Menschen.

Der Christ wird und muß in erster Reihe immer beten daß Christi Werk vollendet werde, in zweiter Reihe dann daß er daran Theil habe und seiner Früchte nicht verlustig werde. In dieser zweiten Bitte wendet er sich an Gott Vater den Allmächtigen, daß er ihm das tägliche Brod gebe, d. i. das Leben welches von ihm ausgeht, erhalte, und an Gott Vater den Allbarmherzigen daß er seine Schuld vergebe, d. i. das geistige Leben in ihm wecke, und an Gott Vater den Allwissenden daß er ihn vor Versuchung d. i. vor dem geistigen Tode in seiner heiligen Vorsehung behüte. Die Allmacht gibt, die Barmherzigkeit vergibt, die Vorsehung behütet.

Vater. Der Name Vater, von Gott in Gebeten, war bei den Heiden gewöhnlicher als bei den Juden; sie wendeten ihn sehr selten von Gott, öfter Gott von sich selbst an. Der Grund dieser auf den ersten Anblick befremdlichen Sache liegt darin daß „Vater" bei den Griechen und Römern ein Lob auf die Gottheit, bei den Juden mehr auf sich selbst enthielt, denn es war eine Appellation an ihren eigenen Ehrenvorzug daß sie Kinder Gottes seien, wornach „Vater" als ein Ausdruck der Zutraulichkeit erschien den nur der Augenblick höchster Begeisterung oder Noth vor dem gerechten Vorwurfe der Anmassung bewahrte und der darum bei gewöhnlicher Gebetsstimmung ausgeschlossen blieb. Gerade zu einem solchen begeisterten Vertrauen wollte Jesus uns erheben, indem er als Normalstimmung des christlichen Beters bezeichnet was dem jüdischen nur als Ausnahmszustand erschien. Der heil. Cyprian sagt: „Niemand hätte gewagt, mit diesem Namen ihm zu nahen, wenn es nicht das Uebermaß seiner Herablassung und Güte erlaubt hätte." Und in der heil. Messe leiten wir das Vater Unser täglich mit den Worten ein: „Wir wagen

zu sprechen: Vater unser" *). Zu diesem ersten Beweggrunde kommt dann noch als zweiter und tieferer daß wir durch Jesus Christus zu Gott in ein Verhältniß getreten sind, für welches kein anderer Name als der Kind und Vater ist, wie Joh. I, 12 bezeugt: „Er gab die Macht, Kinder Gottes zu werden, allen die an seinen Namen glauben," und der Apostel: „Weil ihr nun Kinder seid, so hat Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt, der da ruft: Abba, Vater (Gal. IV, 6)!" Recht schön sagt der hl. Augustinus: „Nirgends findet man daß dem Volke Israel befohlen wurde, „unser Vater" zu sagen, oder zu Gott dem Vater zu beten, sondern Herr sollten sie ihn nennen. „Gott Vater" sagen, zu „Gott Vater" beten ist also ein Vorrecht der Christen welche berufen sind zu Kindesannahme und zu Kindeserbschaft als die Miterben Christi. Weil es aber nicht unser Verdienst ist, sondern Gnade, so bekennen wir dieß, indem wir das Gebet beginnen mit den Worten: Vater unser" **).

Die erste Bitte „geheiliget werde dein Name" beschränkt sich auf den Kreis der Gläubigen; nur von Gläubigen wird Gottes Name geheiliget, oder wie sollten nicht gläubige (zu unterscheiden von „ungläubige") heiligen was sie nicht kennen? Warum aber, möchte man nun denken, steht nicht die zweite Bitte voran, also: „dein Reich komme, dein Name werde geheiliget", da sich diese beiden Bitten zueinander verhalten wie die äußere und innere Gottesgemeinschaft, und die innere (des „heiligen") die äußere (des Reiches Gottes) zu Voraussetzung hat? Nur im Reiche Gottes wird Gottes Name gekannt und geheiliget. Die Antwort besteht darin daß die Betenden schon im Reiche Gottes sind, und die zweite Bitte nicht absolut dessen „kommen" im

*) Tholuck in der vierten Auflage der Bergpredigt (1856) sagt auch: „Nach den vorhandenen Vorlagen kann man nicht anders glauben als daß der constante Gebrauch des πάτερ ἡμῶν in Christi Rede an seine Jünger für die damaligen Zuhörer etwas Ungewöhnliches haben mußte". Die zweite Auflage welche mir beim I. B. des Matth. (1856) zu Gebote stand, enthält dieß noch nicht.

**) Serm. Dom. in Monte lib. II, cap. 4.

engern Sinne zu ihrem Gegenstande hat. Da Gottes Reich, wenn auch in seinen ersten Anfängen, gekommen ist, muß zuerst um die Heiligung seines Namens in seinem Reiche gebetet werden, weil ihm ohne Heiligung des göttlichen Namens alle Lebenskraft und somit auch die Fähigkeit zur Ausbreitung, die Zukunft fehlen würde: es wäre ein dürrer Baum. Gottes Name bezeichnet Gottes Wesenheit insofern als sie sich offenbart und durch diese Offenbarung einen Namen erhält; denn alles in den Kreis der Wahrnehmung tretende läßt sich benennen. Gottes Name ist die Summe seiner Offenbarung auf einen Ausdruck gebracht; wenn man diesen hört, erinnert man sich alles dessen was er gethan, wie er sich geoffenbart hat. Sein Name ist der Mittelpunkt in dem sich alle seine Thaten zu einem Gesammtbilde vereinigen *). Hätte Gott keinen Namen, so könnte er auch kein Gegenstand der Heiligung, der Verehrung und Liebe sein. Was ein Mensch nicht benennen kann, mag er scheuen und fürchten, verehren und lieben wird er's nicht. Der Name Gottes im A. Bunde war Jahve (Jehova), im N. B. ist sein Name Vater; und nach ihrem nächsten Sinne lautet die Bitte: geheiliget werde dein Vater-Name. Darnach ergibt sich die Erklärung des Wortes „heiligen" wie von selbst; es umfaßt die drei göttlichen Tugenden: den Glauben, indem wir ihn als unsern Vater vor den Menschen bekennen; die Hoffnung, indem wir auf ihn als unsern Vater vertrauen, uns ihm ganz hingeben für Zeit und Ewigkeit; die Liebe, indem wir ihn verehren und über alles lieb haben. Aber der Ausdruck „heiligen" hat, wenn wir den antik-biblischen Sprachgebrauch beachten, noch einen engern Sinn der den mo-

*) Vrgl. Matth. IV, 9. I, 242 flg.; darnach Reischl: „Name Gottes = Inbegriff seiner Vollkommenheiten, Gottes Wesen, Gott selbst so fern er dem Geschöpfe sich offenbart". Unbestimmter Tholuck: „Der Name im Orient stets bedeutungsreich das Eigenthümliche des Benannten ausdrückend. — Es ist daher auch hier Bezeichnung Gottes nach seinen Eigenschaften die ihm in der Vorstellung der Menschen beigelegt werden". Ebenso Mald. Nomen dei dicitur non hoc solum Deus quo eum appellamus, sed hominum de illo existimatio et quidquid ad illum quoquo modo pertinet.

dernern und allgemeinern nicht verdrängt. „Heiligen“ in der altbiblischen Sprache heißt heilig machen d. i. ausscheiden, unberührbar machen was nicht heilig d. i. gemein, berührbar war, oder als heilig darstellen was heilig ist, heilig nach seinem Grundbegriffe: glänzend, erhaben, herrlich, unantastbar, ausgeschieden; wie wir noch das Wort in dem Satze: „die Person des Königs ist heilig“ gebrauchen *). Als der heilige, als der erhabene, herrliche, unantastbare wird Gott dargestellt im Kulte, in der öffentlichen Gottesverehrung. Der falsche, abgöttische Kult heißt constant eine Entheiligung Gottes, d. i. ein Act durch den Gott gemein gemacht, ins Irdische herabgezogen, seiner Unverletzbarkeit und Majestät beraubt wird, und ebenso heißt der wahre Kult eine Heiligung Gottes, d. i. ein Act der Gottes Herrlichkeit und heilige, unantastbare Majestät bezeugt und feierlich darstellt **). Der öffentliche Gottesdienst ist die normale Heiligung des göttlichen Namens; die Kultuszeiten halten, die Kultushandlungen begehen und feiern, heißt den Namen Gottes heiligen, ihn als den heiligen, herrlichen, unendlich erhabenen darstellen. Darnach lautet die erste Bitte: Möchte dein Name, o himmlischer Vater, heiliger Gott, durch unsern öffentlichen Gottesdienst, durch unsere religiösen Uebungen, durch alles was wir in unserm Kultus in Bild oder Wort aussprechen, nun und immer mehr verherrlicht werden. Wohl macht sie eine Voraussetzung, die eines geordneten und öffentlichen Gottesdienstes. Enthält aber dieß etwas bedenkliches? Ein gemeinsamer, geordneter Gottesdienst liegt im Wesen einer kirchlichen Gemeinschaft, und die Gläubigen, die Jünger und Apostel entbehrten desselben keinen Augenblick; sie feierten den alttestamentlichen mit, bis sich der neutestamentliche selbstständig entwickelt hatte. Tertullian sagt: „Jener Kreis der Engel ruft ihm ohne Aufhören zu: Heilig, heilig, heilig; und wir, als Genossen der Engel, erheben hier denselben himmlischen Ruf und begehen den Dienst zukünftiger Herrlich-

---

*) Siehe I, 49. I, 73. 455.

**) Siehe die Beweisstellen zu Matth. l. c. S. 243, 244.

keit" *). Wo erfüllt sich wohl dieß erhabene kühne Wort mehr als im herrlichen katholischen Kultus?

Dein Reich komme. Bei dieser Bitte hängt die Bestimmung ihres nächsten Sinnes davon ab, ob wir den Nachdruck auf „Reich" oder auf „komme" legen. Im ersten Falle: „es komme dein Reich", wird Gottes Reich als etwas schlechthin noch zukünftiges, außer- und überweltliches gedacht, gerade wie man z. B. betet: „dein Gericht komme." Darnach nun ist Gottes Reich die Alleinherrschaft Gottes, die Zeit da es kein Reich der Welt mehr gibt, da Gott so absolut als Herr und König anerkannt wird auf Erde, wie im Himmel. In diesem eminenten Sinne tritt Gottes Reich erst mit der Vollendung aller Dinge ein. Wenn aber die Erfüllung auch noch in weiter Ferne liegt, betet der Gläubige doch alle Tage: „dein Reich komme, deine Herrschaft komme, du unser König und Herr herrsche!" denn das ist eben sein Schmerz daß es ein Reich der Welt, daß es einen Fürsten der Welt gibt. Legen wir aber den Nachdruck auf das andere Wort: „dein Reich komme", dann steht „Reich" d. i. Königthum, Regiment, im geistigen Sinne von der innern Herrschaft, vom Königthum Gottes im Menschen das kommt, d. i. in die Erscheinung tritt dadurch daß es 1. den Einzelnen umgestaltet zur Gleichförmigkeit mit Jesus Christus und 2. ihn zum Salz der Erde und zum Lichte der Welt macht, wodurch andere und immer mehrere für den Glauben gewonnen werden. Der enge Zusammenhang beider Auffassungen läßt sich leicht nachweisen; eine ergänzt die andere; denn in demselben Maße als das Reich Gottes kommt, kommt Gottes Reich; eines ist die Vorbereitung auf das andere, und beides zusammen enthält die gewöhnlich gewordene Erklärung der zweiten Bitte: „möchte die Kirche immer weiter und weiter ausgebreitet werden", obwohl dieß keine Worterklärung im strengen Sinne ist, da „kommen" kein bloßes ausbreiten in sich einschließt, und Reich Gottes mehr umfaßt als „Kirche", weil man in der Kirche sein kann, ohne am Reiche Gottes Theil zu haben. Man sagt auch gerne:

*) Lib. de Orat. cap. 3.

„dein Reich komme" drücke einfach die Bitte um das messianische Reich aus dessen Eintritt der höchste Gegenstand frommer Sehnsucht gewesen sei. Richtig gefaßt läßt sich dagegen nichts einwenden; denn die Aufrichtung des messianischen Reiches nach der Vorstellung und Erwartung der Gläubigen fällt mit dem Sturz des Reiches der Welt und der alleinigen Herrschaft Gottes auf der Erde zusammen. Natalis Alexander gibt folgende schöne Umschreibung der Bitte: es komme dein Reich — „dein Reich das den Erwählten bereitet ist von Grundlegung der Welt, das Reich der Ruhe wo du nach Ueberwindung der Feinde in den Heiligen König bist ohne Ende; dein Reich welches in den Heiligen durch die Gnade in Hoffnung, in den Seligen jenseits durch die Glorie in Wirklichkeit begonnen hat und vollendet werden wird bei der Auferstehung." Wie mögen doch einige, sagt Tertullian, ein Hinzögern in der Welt (längeres Leben) wünschen, da Gottes Reich um dessen Ankunft wir beten, auf die Vollendung der Welt hinzielt? Wir wünschen früher zu herrschen, nicht länger zu dienen. Wenn es auch im Gebete nicht enthalten wäre, um die Ankunft des Reiches zu bitten, wir selbst würden diesen Ruf erhoben haben, eilend zur Umarmung unserer Hoffnung. Zum Herrn rufen mit Ungestüm die Seelen der Märtyrer unter dem Altare: Wie lange rächest du nicht unser Blut an denen die auf der Erde wohnen? Denn ihre Rächung hängt ab vom Ende der Welt; darum, o Herr, komme schnell dein Reich, der Wunsch der Christen, die Beschämung der Heiden, das Frohlocken der Engel, um das wir leiden, um das wir vielmehr beten" *).

*) Orat. c. 5. Vrgl. zur schönen aber schwierigen Stelle die Ausgabe der Werke Tertullians von Fr. Oehler, tom. I, p. 560. „Quomodo quidam protractum quendam in saeculo postulant" — agnoscitur his verbis eas increpare personas, quae saeculi istam vitam diutius volunt protrahere (Venant. Fortunatus). „Clamant ad Dominum invidia animae martyrum" — usurpata saepius huic auctori locutio — tam sunt obnixae et efficaces martyrum voces, ut ab Deo vel invito — vindictam extorquere valeant, adeoque ipsum, nisi petentibus annuat, invidia crudelitatis et immisericordiae onerare videantur (Rigalt.). Vrgl. zur Redensart invidiam facere diis Forcellin. lex. I, f. 581.

Unser Brod auf morgen gib uns täglich. Da Lukas „täglich“ hat statt „heute (Matth.)“, ist die Uebersetzung „unser tägliches Brod“ nicht wohl zuläßig. Ich wählte darum hier die wörtliche: „Brod auf morgen“, zureichend, ausreichend auf morgen, d. i. genügend in so weit daß die Sorge für die nächste Zukunft gehoben ist. Gegen eine etwa ungebührliche Ausdehnung des Begriffes „morgen“ tritt schon der Beisatz „täglich“ in den Weg: der Betende beschränkt damit selbst sein „auf morgen“. Gleichwie dieses seine vertrauensvolle Zuversicht an den Tag legt, so bezeugt jenes „täglich“ seine strenge Genügsamkeit die nur erfleht was zur täglichen d. i. augenblicklichen Erhaltung des von Gott anvertrauten Gutes des Lebens und Daseins nothwendig ist.

Ich bemerkte zu Matth. VI, 11: „Brod auf heute“ hätte gegenüber von „Brod auf den morgenden Tag“ die Bedeutung: dem Mangel nahe sein, an der Schwelle des Hungers stehen. Das kindliche Vertrauen könne aber unmöglich beten: Gib uns, o Herr, daß wir nicht hungern. So mag der Sklave zu seinem Gebieter rufen, aber nicht das Kind zu seinem liebevollen Vater. Ferner wurde dort nachgewiesen daß diese Bitte der Warnung Jesu vor sorgen und kümmern auf den morgigen Tag nicht widerstreite, denn beten sei eben kein sorgen, vielmehr ein festes und heiliges Vertrauen, ja dürften wir sagen, das entschiedenste „nicht sorgen“.

Döllinger sagt in seiner Erklärung des Vater unser: „Mit plötzlichem kühnen Uebergange wandte sich nun das Gebet von den hohen Anliegen der Menschheit und der Kirche zum persönlichen Bedürfnisse, vom Geistigen zum Irdischen. Doch wollte und sollte der Christ von irdischen Gütern nicht mehr begehren, als die einfache leibliche Nothdurft. Die Bitte war zugleich der Ausdruck seiner Genügsamkeit, seiner Bereitwilligkeit, Alles was über das Unentbehrliche hinausgeht, Gott zu jeder Zeit aufzuopfern, wenn ihm nur das Brod und vor allem derjenige bleibe, der sich selbst das Brod des Lebens genannt hat“. Und in Anmerkung zu meiner großen Freude: „ἄρτον ἐπιούσιον, dieß nur hier vorkommende Wort läßt nicht wohl einen andern Sinn zu,

als den, welchen die Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα, der morgige Tag, gibt. Also: gib uns heute unser Brod für den morgenden Tag" *). Auch Reischl hat sich dieser Erklärung zugewandt; an unserer Stelle sagt er gegen seine frühere, bei Matth. vorgetragene **): „das (bis morgen) zureichende Brod gib uns, d. h. sowie es die tägliche Nothwendigkeit (von heute auf morgen) fordert". „Bisher beteten wir um das was die wahre und vollkommene Ehre des Vaters ausmacht, nun erflehen wir demüthig was für unsers Lebens Mühsal unentbehrlich ist, die zweite Tafel der Gebetsformel beginnend welche uns Jesus Christus in die Hände gegeben hat; denn wir dürfen die zwei Theile des Vater Unser mit den zwei Gesetzestafeln vergleichen. Uebrigens zielt auch was wir in diesem zweiten Theile erbitten, letztendlich auf die Ehre und Verherrlichung Gottes (Luc. Brugensis)". Der Gläubige will nur leben, wie und in so fern es zur Verherrlichung Gottes gereicht; darin liegt eben zugleich die Bitte um Erhaltung und Förderung des geistigen Lebens welche besonders von den Vätern hervorgehoben wird. Das Leben des Leibes ohne jenes der Seele könnte unmöglich Gegenstand des Wunsches und der Bitte sein. Diese unzertrennliche Einheit rechtfertigt voll-

*) Christenthum und Kirche. S. 359. Regensb. 1860.

**) Daselbst hat er: „unser wesentliches d. i. zureichendes Brod", als ob zureichend eine Erklärung von wesentlich enthielte? Wesentliches Brod könnte nur ein Brod dem Wesen nach sein gegenüber von einem Scheinbrode das etwa in einem Steine dargereicht würde, wie es heißt: Wird wohl ein Vater seinem Kinde das ihn um Brod bittet einen Stein geben? Wenn man sagt: Im heiligsten Sakramente ist Jesu Fleisch und Blut wesentlich enthalten, so wird dieß wohl Niemand durch zureichend erklären wollen. Reischl stand mit dieser Erklärung nicht allein da, sie ist noch ziemlich stark vertreten. Arnoldi: Man kann es von ἐπί u. οὐσία, Wesenheit, Substanz, ableiten, so daß es — zu unserer Substanz gehörig bedeutet". Wer wird das vom Brode sagen? Seit wann bildet das Brod einen Bestandtheil der menschlichen Wesenheit? Zum Wesen des Menschen gehört die Seele, ohne Seele kein Mensch; aber ohne Brod? hört er auf dem Wesen nach ein Mensch zu sein? Wird er etwa zu einem Thiere? in dem Augenblicke wo er ohne Brod ist das zu seiner Wesenheit gehört?

kommen die Worte z. B. eines Tertullian: „Wie so schön fügte die göttliche Weisheit des Gebetes Ordnung daß sie nach dem Himmlischen, das ist nach dem Namen Gottes, nach dem Willen Gottes und dem Reiche Gottes *) der Bitte um die irdischen Bedürfnisse einen Platz einräumt. Denn der Herr hatte auch gesprochen: Suchet zuerst das Reich, und dann wird euch dieses hinzugefügt werden. Obgleich wir „unser tägliches Brod gib uns heute" mehr vom geistigen verstehen. Denn Christus ist unser Brod, weil Christus das Leben und das Leben Brod ist **). Ich bin, spricht er, das Brod des Lebens (Joh. VI, 35). Und kurz zuvor: Das Brod ist das Wort des lebendigen Gottes, das vom Himmel herabgestiegen ist. Dann, weil sein Leib im Brode geglaubt wird: Dieses ist mein Leib. Also indem wir um das tägliche Brod beten, bitten wir um Fortleben in Christo und Unzertrennlichkeit von seinem Leibe ***).

Und vergib uns unsere Sünden, denn auch selbst vergeben wir jedem der uns schuldet. Zwei Umstände müßen hier auffallen. Einmal daß bei dieser Bitte allein und gerade bei dieser Bitte, wie es scheint, ein Motiv mitaufgenommen wird. Man würde es da weniger vermissen, als bei jeder andern, weil an Beweggründen uns zu vergeben, wofern wir darum bitten, kein Mangel ist; Gott selbst will nicht den Tod des Sünders. Noch mehr aber muß befremden daß unter den verschiedenen Beweggründen derjenige gewählt wird welchen wir aus eigenem Antriebe kaum vorzubringen wagten, da es wie eine Rechtsforderung klingt zu sagen: „Vergib; denn auch ich vergebe; thue was auch ich nicht unterlasse." Haben

---

*) Tertull. behandelt die dritte Bitte: dein Wille geschehe, vor der zweiten: dein Reich komme.

**) Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis; nach anderer Lesart: et vitae panis, wahrscheinlich nur erklärend.

***) Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus. Dazu die Bemerk. von Fortunatus: quod vero quotidianum panem petimus, hoc insinuare videtur, ut communionem ejus corporis, si est possibile, omnibus diebus reverenter sumamus. L. c. p. 561.

die Worte: „denn auch selbst vergeben wir" diesen Sinn? Wir erwidern: nein, und sagen daß sie nur indirekte ein Motiv zur Vergebung ausdrücken, direkte dagegen die Bezeugung der Gesinnung enthalten ohne welche im vorhinein keine Verzeihung zu erwarten wäre, und daß sie deßhalb namentlich hervorgehoben werde, weil sie, geschweige etwas selbstverständliches zu sein, vielmehr eine bisher unerhörte Betheurung war. In der That war die Bitte: „vergib, denn ich vergebe", so überraschend, so unerwartet daß sie auf den Betenden den tiefsten Eindruck machen mußte. Von uns dürfen wir keinen Maßstab auf jene Zeit anlegen, denn wir sind leider gegen den Inhalt des ganzen Vater Unser abgestumpft und gleichgiltig geworden.

Stehet der Satz fest: Wir vergeben auf daß Gott uns vergebe, nicht: Gott vergibt auf daß wir vergeben; dann erkennt man leicht die innere Uebereinstimmung der beiden Formeln: Vergib uns, wie wir vergeben, und: vergib uns, denn auch selbst vergeben wir. Beachten wir daß es heißt: denn auch selbst vergeben wir, nicht: denn auch selbst wir vergeben. In diesem Falle läge der Nachdruck auf wir, während ihn vergeben hat; wir selbst, wir vergeben, o Herr. Somit lautet die Bitte nach Lukas: Da wir vergeben, wagen wir zu bitten: Herr, vergib. Nach Matthäus: Wie wir vergeben, wagen wir zu rufen: Herr, vergib. Diese zweite Formel ist stärker, ein noch lauteres Zeugniß der Seelenstimmung in der uns allein die Bitte gestattet wird: Herr, vergib uns unsere Schulden.

Wenn ich sagte, die hier bezeichnete Seelenstimmung auf welche hin allein um Vergebung gebetet werden dürfe, sei etwas bis dahin unerhörtes gewesen, so habe ich nicht vergessen daß zu vergeben ein allgemeines Sittengesetz ist, eingeschrieben in das Herz eines jeden Menschen und enthalten im Gebote der Nächstenliebe, das nur die roheste Selbstsucht leugnet; aber wer weiß nicht, so gut wie ich, die engen Schranken welche man um dieses Gebot gezogen hatte, nicht bloß im Leben, sondern auch in der Schule, trotzdem daß es leicht ist, Vergebung im Munde zu führen? „Man vergibt, lautet die rabbinische Lehre, einmal bis dreimal, das viertemal nicht mehr." Und Petrus glaubte etwas

außerordentliches zu sagen, da er sprach: „Herr, wie oft werde ich meinem Bruder vergeben? Bis zu siebenmal (Mt. XVIII, 21)?" *) In welchem Gegensatze dazu steht im Vater Unser: ich vergebe! ein absolut bedingungsloses Vergeben, eben weil es die Vorbedingung des göttlichen Vergebens ist. Als Vorbedingung bezeugt es Jesus allerorts: „Richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden, verdammet nicht, und ihr werdet nicht verdammt werden, sprechet frei, und ihr werdet frei gesprochen werden (VI, 37)."

Und führe uns nicht in Versuchung. Der biblische Sprachgebrauch wendet das Wort „Versuchung" bald im activen, bald im passiven Sinne an; im activen als Versuchung die von jemanden ausgeht, im passiven als Versuchung die jemand erleidet; das erste bezeichnet eine That, das zweite einen Zustand. Im ersten Sinne z. B. steht das Wort 2 Mos. XVII, 7: „und er (Moses) nannte den Namen des Ortes Versuchung (massah) — weil sie (die Kinder Israel) den Herrn versuchten;" ferner Luk. IV, 13: „und nachdem der Teufel jede Versuchung vollendet hatte." Im zweiten Sinne Matth. XXVI, 41: „wachet und betet damit ihr nicht in Versuchung fallet." Daß es diesen zweiten Sinn, den passiven, in unserer Bitte habe, ist unzweifelhaft, denn ein Zustand ist's in den man geführt wird oder fällt. Führe uns nicht in den Zustand des versucht werdens. Eine Versuchung die wir erleiden, kann einen dreifachen Ursprung haben, entweder Gott oder Menschen oder den Teufel. Die Bitte in ihrer ganz allgemeinen Fassung enthält die Abwehr aller drei Arten: führe uns nicht in einen Zustand der Versuchung, komme sie von dir oder von Menschen oder vom Teufel. In den heiligen Büchern ist so oft von Versuchungen welche von Gott ausgingen, die Rede, daß die Bitte zu Gott: „führe uns nicht in Versuchung" der alttestamentlichen Anschauungsweise ganz homogen ist. Wenn der Mensch in Versuchung fällt, kommt dieß von Gott, sei er der unmittelbar Versuchende selbst, oder geschehe es durch Menschen oder durch den Teufel; denn Men-

*) Vrgl. III, S. 469 flg.

schen und Teufel sind auch da nur seine Werkzeuge. Diese Anschauung hängt mit dem Glauben zusammen daß es keine Macht gibt außer Gott, und daß keine Versuchung, habe sie was immer für einen Charakter, die Heiligkeit Gottes alterirt, da er nicht die Sünde, sondern vielmehr ihre Ueberwindung will.

Wenn der Apostel Jakobus dem altbiblischen Sprachgebrauche an dem das Vater Unser festhält, entgegen sagt: „Gott versucht nicht (I, 13)", so erkennt man aus dem Zusammenhange daß er das Wort „versuchen" und „Versuchung" nicht im Sinne der äußern Prüfung und Erprobung nimmt, sondern in dem des innerlich erwachenden Reizes, der nicht mehr die Versuchung ist welche von Gott kommt, sondern eine Folge welche außer Gott ist und von uns eben überwunden werden soll. Daß der Apostel „Versuchung" in diesem Sinne des innern Reizes nimmt, erkennt man aus der vorausgehenden Warnung: „Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde." Als Ausrede hätte dieß nämlich keinen Sinn, wenn nicht unter Versuchung eben der innere Reiz verstanden würde den der Mensch nur zu gerne auf Gott überträgt, um seine Sünde zu beschönigen. Wie beliebt solche Ausflüchte sind, zeigt die tägliche Erfahrung *). Wir können darum beide Sätze, den unserer Bitte und den des Apostels, leicht unter sich ausgleichen, die Prüfung kommt von Gott, der innerlich erwachende Reiz und Antrieb kommt von unserer verdorbenen Natur **). Da sich aber beides in unserm Leibesleben nicht trennen läßt, der Anfechtung die Begier Schritt für Schritt folgt und der Mensch ihr nur zu schnell

*) Siehe dazu Stellen aus den Alten bei Wetst. (Jak. I, 13): *ἐγὼ δ᾽οὐκ αἴτιός εἰμι, ἀλλὰ ζεὺς καὶ μοῖρα.* Il. τ. 86. Plaut. Aul. IV, 10. 7: deus impulsator mihi fuit. Terent. Eunuch. V, 2. 36: quid si hoc voluit quispiam deus?

**) Der Reiz selbst ist noch nicht die Sünde, weil dieser von unserm Willen unabhängig ist, und durch ihn überwunden werden soll. Aliud est voluntarius consensus, aliud naturalis appetitus. Bern. lib. de grat. et lib. arb. Dieser naturalis appetitus ist im Menschen zugleich concupiscentia illa quae ex peccato est et ad peccatum inclinat. Conc. Trid. Sess. V.

erliegt, darum bittet er aufrichtig und demüthig: Herr, führe uns nicht in Versuchung. Ich bemerkte zu Matthäus: Die Liebe und Demuth lehren nur beten: führe uns nicht in Versuchung, nicht: stärke uns in der Versuchung. Denn die Liebe zittert vor dem bloßen Gedanken der Möglichkeit einer Trennung von Gott durch die Sünde, und die Demuth sieht in jeder auch der leisesten Anfechtung die nahe Gefahr der Trennung. Die Bitte lautet negativ, ihr positiver Inhalt ist die Gnade der Beharrlichkeit im Guten, das Höchste und zugleich das Nothwendigste worum der schwache Mensch bitten kann und bitten muß.

Indem man die oben gegebene Unterscheidung des Begriffes der Versuchung nicht beachtete und darunter nur die innere Reizung welche von unserer verdorbenen Natur ausgeht, verstand, trug man Bedenken, strenge beim Wortlaute unserer Bitte zu bleiben, und behalf sich mit der beliebten Berufung auf die bloße Zulassung von Seite Gottes. Reischl: „Die Versuchung ist an sich, obwohl sie nur von Gott ausgeht — nicht das Schlimme, vielmehr ein Anlaß zur Bewährung der Tugend und zur Erreichung von Verdiensten. Gott läßt zu daß Versuchung über uns komme, entweder zur Strafe oder zur Prüfung für uns." Ich sehe nicht ein was damit gewonnen wird; denn diese Art Zulassung wäre immer eine moralische Mitwirkung. Wenn ich zulasse was ich verhindern kann, wirke ich moralisch mit, und da ist, eine Versuchung zulassen von Seite Gottes gleich dem „in Versuchung führen." Der hl. Augustinus legt den Nachdruck auf „führe nicht", da er sagt: „Nicht darum beten wir daß wir nicht versucht werden, sondern daß wir nicht in eine Versuchung geführt werden", und letzteres also erklärt: „Nicht durch sich selbst führt Gott, sondern er läßt in Versuchung denjenigen geführt werden, den er seines Beistandes beraubt kraft seiner verborgenen Anordnung und dessen Verdiensten. Wir werden in Versuchung geführt, wenn uns solche zustossen die wir nicht aushalten können." Recht schön sind seine Schlußworte: „Da gefährliche Versuchungen in welche zu fallen verderblich ist, aus zeitlichem Glücke oder zeitlichem Unglücke kommen, (so wisse)

niemand wird durch die Last der widerwärtigen Zufälle gebrochen, der nicht durch die Lust der angenehmen gefangen wird" *).

5. Und er sprach zu ihnen: Wer von euch hat einen Freund, und er geht zu ihm um Mitternacht und spricht zu ihm: Freund, leihe mir drei Brode,

6. weil mein Freund zu mir gekommen ist von einer Reise, und ich nicht habe was ich ihm vorsetze:

7. und jener innen erwidert und spricht: Mache mir keine Mühe, schon ist die Thüre geschlossen, und meine Kinder sind bei mir zu Bette, ich kann nicht aufstehen und dir geben:

8. ich sage euch, wenn er auch nicht aufsteht und ihm gibt, weil er sein Freund ist, so wird er wegen seiner Dreistigkeit aufstehen und ihm geben so viel er braucht.

Wir müssen uns, ehe Zweck und Anwendung dieses Beispieles, von den meisten Parabel genannt, erörtert werden kann, in Kürze über drei Punkte verständigen: über den Zusammenhang, die Construction und das Wort „Dreistigkeit", wie ich übersetzte.

1. Formell gehört das Beispiel zum folgenden, womit es Jesus selbst durch „auch ich sage" verbindet, sachlich zum vorausgehenden, in so ferne als sein „bittet! (V. 9)" im engsten Realverbande mit dem vorausgehenden „wenn ihr betet (V. 2)" steht. Jesus gestattet nicht bloß zu beten: „Vater, gib!" sondern er fordert auch dazu auf unter den feierlichsten Zusicherungen. Unserer Anschauung läge vielleicht näher, V. 9 vorauszuschicken und als dessen Begründung das Beispiel (V. 5 — 8) folgen zu lassen; aber die Voranstellung erhält den Zuhörer in einer größern Spannung, wozu noch kommt daß Jesus ein zweites, begründendes Beispiel folgen läßt.

2. Wir haben in unsern Versen die doppelte Unregelmäßigkeit

---

*) De serm. Dom. in monte lib. II, c. 9. Im Enchir. c. 32 sagt er nur: hic (sc. in hac vita) tentationes quae nos ad peccandum vel alliciunt vel impellunt.

des Ueberganges von einer Construction in eine andere, die vom Fragesatze in einen Bedingungssatz, und die der Unterbrechung des Fragesatzes. Der Fragesatz ist: „Wer von euch hat einen Freund?" der Conditionalsatz: „wenn er auch nicht aufsteht"; die Unterbrechung des Fragesatzes durch einen Demonstrativsatz statt eines relativen tritt ein: „und er geht zu ihm und spricht." Beide Arten von anakoluter Diction sind nicht selten, und die zweite (Uebergang in die Conditionalconstruction) war schon durch die erste (Unterbrechung der Frage) vorbereitet und eingeleitet. Stellen wir die regelrechte Satzfolge her, so lautet sie entweder: „Wer von euch hat einen Freund zu dem er geht — und dieser steht nicht auf und gibt ihm nicht was er braucht, ich sage, wegen seiner Dreistigkeit nicht aus Freundschaft?" Oder: „Wenn Jemand von euch einen Freund hat zu dem er geht — und wenn dieser nicht aufsteht und ihm gibt aus Freundschaft, so wird er, sage ich, wegen seiner Dreistigkeit aufstehen und ihm geben was er braucht."

Anders construiren de Wette und Meyer, indem der letztere sagt: „Die von vorne herein gedachte, aber nicht durchgeführte Anlage der Rede war etwa: Wer von euch wird in den Fall kommen, daß er einen Freund hat und zu ihm geht u. s. w., und sollte nicht die Antwort von ihm empfangen? Gleichwohl sage ich u. s. w." Sie also nehmen nur eine Unterbrechung der Frage an und beginnen mit V. 8 einen neuen, vom vorigen unabhängigen Satz. Aber diese Annahme scheint mir nicht möglich, weil die Antwort des Freundes nothwendig zum Vordersatze gehört, denn sie gehört mit zum gesetzten Fall, nicht zur Folgerung die gezogen wird: Wenn einer einen Freund hat, und wenn dieser spricht, und wenn er nicht wegen seiner Freundschaft aufsteht und gibt: so wird er doch wegen seiner Dreistigkeit aufstehen. Trotz seiner Widerrede und trotz seines nicht-aufstehens aus gutem Willen steht er doch auf und gibt. Wenn wir die Antwort als Nachsatz nehmen, verlieren wir ganz und gar die Folgerung welche Jesus selbst zieht. Denn bei der Construction: „Wer einen Freund hat zu dem er geht — wird als Antwort erhalten: mache mir keine Mühe. — Ich sage euch:

Wenn er nicht aufstehen und geben wird u. s. w.", bin wenigstens ich nicht im Stande, einen innern Zusammenhang zwischen V. 8 und den vorausgehenden VV. 5—7 herauszufinden. Daß man „gleichwohl" und dergleichen nicht ohne weiters einschalten darf, versteht sich von selbst. Da hörte jede Erklärung auf; denn für „gleichwohl" könnte man mit demselben Rechte „keineswegs" setzen; „keineswegs sage ich, daß, wenn er nicht aufsteht aus Freundschaft, er aufstehe und gebe wegen seiner Dreistigkeit" — gerade das Gegentheil von dem was Jesus gewiß sagen wollte.

3. Die ganz buchstäbliche Uebersetzung des griechischen Wortes würde lauten: Unscheue, Scheulosigkeit, Unscham, die Unscheue, Jemanden beschwerlich zu fallen; ganz entsprechend wäre, Ungenirtheit, wenn wir dieses Wort in der heiligen Sprache anwenden dürften, auch Rücksichtslosigkeit, obwohl schon weniger; der direkte Ausdruck dafür ist Keckheit, Dreistigkeit, den ich in Ermangelung eines bessern wählte. Worin diese Unscheue, Ungenirtheit oder Dreistigkeit bestehe, wird dem Bittenden selbst vorgehalten: die Thüre ist geschlossen, ich bin mit meinen Kindern schon zu Bette, es ist Mitternacht u. s. w. Die Dreistigkeit bestand also nicht in der Bitte, sondern in den Umständen welche sie begleiteten; daß er bat, nämlich um Mitternacht u. s. w., war keck und rücksichtslos, nicht daß er bat, denn darin lag nichts unverschämtes oder unbilliges. Abweichend hievon übersetzt man das griechische Wort gerne mit „Zudringlichkeit", oder „Ungestüm" (Reischl hat „Ungeberdigkeit"), oder erklärt es wenigstens so. Aber unscheu und zudringlich sind keineswegs synonym; eine kecke Bitte ist an sich keine Zudringlichkeit, und die zudringlichste Bitte an sich keine Keckheit (Unscheue). Indeß ist gegen diese Uebersetzung, abgesehen vom Wortlaute, auch die Sache. Der Bittende ist nicht zudringlich oder ungestüm, davon lesen wir keine Sylbe, aber keck ist er, rücksichtslos handelt er, ungenirt klopft er um Mitternacht an. Und hierin liegt auch allein der Vergleichungspunkt um dessentwillen Jesus dieses Beispiel gewählt hat. Der Bittende nämlich steift sich theils auf die Güte seines Freundes der ihm nichts

abschlagen kann, theils auf das Recht der Freundschaft die sich auch zu ungelegener Zeit geltend machen darf. Das machte ihn keck, dreist, wie wir nun sagen dürfen, ohne mißverstanden zu werden, unverschämt, verwegen.

Behalten wir dieß im Auge, dann wird uns klar, wie Jesus auf dieses Beispiel hin sprechen konnte: „und auch ich sage euch: bittet und man wird euch geben", d. h. machet es gerade so. Denn

bittet der Freund den Freund ohne Scheu, keck, dreist, um wie viel mehr dürft ihr ohne Scheu bitten, da Gott euer Vater ist;

erhält der Freund vom Freunde auch wo er zur ungelegensten Zeit kommt, um wie viel mehr werdet ihr erhalten um was ihr bittet, da ihr bei Gott nie zu ungelegener Zeit kommt; er schläft und schlummert nicht. „Wer ist uns mehr Freund, sagt der heil. Ambrosius, als derjenige welcher seinen Leib für uns hingegeben hat? Zu diesem betete David in der Nacht um Brode, er bat und erhielt. Er bat, da er sprach: „Um Mitternacht stehe ich auf, dich zu preisen." Darum verdiente er diese Brode die er uns zur Speise vorlegt. Er bat, da er sprach: „Jede Nacht wasch' ich mein Bett mit Thränen." Denn er fürchtete nicht daß er dessen Schlaf störe den er als immer wachend kannte.

Die ältern Erklärer nach dem lateinischen Texte wurden durch den Zusatz der Vulgata (V. 8): „wenn er aber fortfährt zu klopfen", verleitet das Beispiel auf die Beharrlichkeit im Gebete zu beziehen, wobei sie auch als Uebersetzung „Zudringlichkeit" oder ein anderes Wort das zu „beharrlich" als synonym betrachtet werden konnte, wählten, gegen den lateinischen Ausdruck der mit dem Grundtexte vollkommen harmonirt. Derselben Richtung folgen indeß auch jene welche sich an den griechischen Text allein halten; so schon Euthymius, Cyrillus und so viel ich weiß alle *)

*) Kistem.: „Als Ungestüm wird vom Menschen angesehen ein unabläßiges und zudringliches Bitten." Oosterz.: „ἀναίδεια hier in direkter Beziehung auf das Gebet, ist die Unermüdlichkeit (!), die Ausdauer in ihrer höchsten Kraft." Olsh.: „Was zuvörderst die ἀναίδεια des Bittenden

bis auf Meyer der sie abweist, auffallender Weise aber auch seine Uebersetzung „Unverschämtheit" durch Zudringlichkeit erklärt. Sie alle legen den Nachdruck auf eine Sache deren der Text gar nicht gedenkt, und ignoriren worauf dieser das größte Gewicht legt — die ungelegene Zeit worüber sich der Bittende unscheu und keck hinwegsetzte.

Die im gewissen Sinne traditionell gewordene Erklärung findet sich am einfachsten und schönsten schon beim heil. Augustinus: „Was bedeutet wegen seiner Unverschämtheit (propter improbitatem)? Dieses, daß er zu klopfen nicht nachließ, daß, da ihm verweigert wurde, er nicht umkehrte. Jener that was er nicht thun wollte, weil dieser nicht aufhörte zu bitten. Wie vielmehr wird der gute Gott geben, der uns zu bitten ermahnt, dem mißfällt, wenn wir nicht bitten?" *)

Die Einzelnheiten bieten nirgends eine Schwierigkeit. In „drei Brode" steht die bestimmte Zahl statt der unbestimmten „einige", wie wir sagen ein Paar. Nicht ansprechend ist die Vertheilung: „für den Gastfreund eines, eines für mich, und eines Ehren halber." Die Brode sind im Oriente bis auf den heutigen Tag klein, rund und nicht über fingersdick. Es gab schon früh öffentliche Bäcker; das alte Jerusalem hatte eine Bäckergasse. Die gegenseitige Unterredung der beiden Freunde geschieht leise. Vom Bette aus macht der eine seine Widerrede, er will nicht aufstehen, damit er die Kinder welche neben ihm schlafen, nicht wecke u. s. w.; aber doch steht er auf und thut wogegen er so eben protestirte. Wie so ganz aus dem Leben gegriffen! Bei Forderungen die uns sehr ungelegen kommen, geben wir unter Protest, gerade wie der Freund hier thut. In der Art der Bitte liegt nichts unbescheidenes, und nichts scheint mir un-

---

betrifft, so ist hier nicht zu übersehen, daß derselbe nicht für sich bittet —; sein forderndes, dringendes Bitten gewinnt hiedurch ein edleres Motiv." Reischl: „Der anscheinend strenge und hoffnungslos Abgewiesene hält gleichwohl im Bitten und Mahnen an bis dieß eine Art Gewaltsamkeit wird."

*) De Verb. Dom. Sermo V, c. 5.

passender als die Vergleichung derselben mit dem zudringlichen Bitten eines Bettlers. Worin sollte denn hier die Aehnlichkeit liegen? *)

9. Auch ich sage euch: Bittet, und es wird euch gegeben werden; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, und es wird euch aufgethan werden.

10. Denn jeder der bittet, empfängt, und der sucht, findet, und dem der anklopft, wird aufgethan werden.

Die Nutzanwendung welche Jesus hier vom vorausgehenden Beispiele auf seine Jünger macht, ist von uns schon nach ihren einzelnen Motiven begründet worden, und sie ist an sich einfach und leicht zu erkennen. Anders verhält es sich mit der Form, weil wir statt „auch ich sage", einzig und allein erwarten: „Darum sage ich euch: bittet — denn empfängt jeder Freund der bittet um Mitternacht, wie vielmehr ihr."

Die Worte: „auch ich sage" gehören nicht zu „ich sage" in V. 8, als dessen Fortführung, nämlich: „ich sage euch, wenn u. s. w. (V. 8); auch sage ich, d. i. dazu, ferner sage ich euch: bittet", einmal weil beide Sätze in keinem gegenseitigen coordinirten Verhältnisse stehen, sondern in einem subordinirten, dann weil die Formel „auch ich sage", wohl zu unterscheiden von „auch sage ich", ein anderes redendes Subject, sei es genannt, oder nicht, voraussetzt. Ich glaube nun, die Worte „auch ich sage" leiten die Anwendung welche Jesus vom eben vorgetragenen Beispiele macht, in der Art ein, als ob ihr schon eine von Seite der Jünger vorausgegangen sei. Ihr sagt auf dieses hin: Wer bittet der empfängt; bittet darum, und euch wird gegeben werden. **)

*) Sepp: „Der Ausdruck ἀναίδεια, improbitas, bezeichnet die Zudringlichkeit des Bettlers, welcher, wie die Mücken, nicht abzutreiben ist (II, 2, S. 336)" — aus Wolf. Siehe die Anm.

**) Meyer bringt κἀγώ im Gegensatze zu δώσει, und ὑμῖν zu αὐτῷ, er wird ihm geben, auch ich sage; ihm wird er geben, auch ich sage euch. Aber die logisch richtige Verbindung dieser beiden Sätze wäre nur: „er wird geben, darum sage ich auch zu euch." Bei den andern findet sich darüber nichts.

Bei Mt. VII, 7 steht diese herrliche Verheißung in nächster Beziehung zur Bitte um das Himmelreich, bei unserm Evangelisten tritt dieß nicht so entschieden hervor, doch wird der Kreis des Bittens durch das vorausgehende Beispiel vom Freunde und durch das folgende vom Kinde leicht erkenntlich auf das Nothwendige beschränkt, nothwendig aber ist nach christlicher Lebensanschauung nur eines — das Himmelreich, oder wie Lukas hat, der heilige Geist (V. 13).

Im Beispiele vom bittenden Freunde liegt, wie wir gesehen haben, keine Hinweisung auf die Beharrlichkeit im Gebete; dasselbe findet auch in der hier gewählten Form der Aufforderung zum Gebete statt. Denn man sieht leicht daß die drei Ausdrücke „bitten, suchen, anklopfen" einfache Synonyma sind die keine Steigerung, keinen innern Fortschritt enthalten; klopfen ist etwas anderes als suchen, aber nicht stärker, kein Komparativ noch Superlativ weder zu suchen noch zu bitten *). Ich habe schon zu Matthäus bemerkt daß wer bitte, und nicht erhört werde, sich wohl zur Erde werfe oder sonst wie seine Bitte eindringlicher zu machen sinne, aber nicht suche; so wenig als der welcher suche und nicht finde, etwa klopfe, statt eine Laterne anzuzünden u. s. w. Wohl stehen die beiden Ausdrücke „suchen und klopfen" hier im bildlichen Sinne, aber auch im Bilde haben wir nur einfache synonyme Bezeichnungen ohne innern Zusammenhang, da zwischen „suchen" und „klopfen" kein logisches Wechselverhältniß statt findet. Ich muß daher bei meiner Behauptung beharren daß alle drei Verba dasselbe ausdrücken, daß sie eine dringende Aufforderung zum Gebete enthalten, aber keine Aufforderung zum dringenden Gebete d. i. zur Beharrlichkeit und Ausdauer im Gebete.

---

*) Mey. auch noch in 4. Aufl. zu Mt. VII, 7: „αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε — Klimax, die nämliche Thätigkeit (das Bittgebet) bis zur andrängenden Inbrunst bezeichnend." Aber worin der Klimax liege, sagt er nicht; im Gegentheile fährt er fort: „Willkührliche Unterscheidungen bei Bengel u. A." Ich nun denke daß, wo sich keine Unterscheidungen angeben lassen, auch keine existiren, und somit auch der supponirte Klimax fehle.

Die Ausdrücke „bitten, suchen, anklopfen" sind unter sich coordinirt und verschieden einzig nach dem Objecte. Man bittet zunächst um solches was man sieht, aber nicht nehmen darf; man sucht solches was man nehmen darf, aber nicht sieht; man klopft an um solches was man, es sei sichtbar oder unsichtbar, nicht nehmen kann. Wir können auch sagen, „bitten, suchen, anklopfen" sind unter sich coordinirt und verschieden nach dem dabei thätigen Organe; bitten kommt vom Munde, suchen vom Auge, anklopfen von der Hand; und darauf geachtet, lautet Christi Wort: „Ihr möget bitten mit dem Munde oder mit den Augen oder mit der Hand, in Worten oder in Gedanken oder in Werken, ihr werdet empfangen" — gewiß eine dringende Aufforderung zum Gebete!

Der hl. Augustinus sagt: „Das Bitten bezieht sich auf die Gesundheit und Stärkung des Geistes, auf daß wir erfüllen können was uns geboten wird; das Suchen auf die Erkenntniß der Wahrheit. Denn da das selige Leben im Thun und Erkennen besteht, so fordert das Thun die Befähigung der Kräfte, das Betrachten die Offenbarung der Dinge. Um jenes muß man bitten daß es gegeben werde, dieses muß man suchen, daß es gefunden werde. Aber das Erkennen in diesem Leben ist zuerst Sache des Weges und hernach des Besitzes; wer den Weg gefunden hat, wird ankommen bei ihrem Besitze, der geöffnet wird dem Klopfenden." Er wendet dann folgendes Gleichniß an: „Ein Lahmer muß zuerst geheilt werden, auf daß er gehen kann; darum heißt es: bittet! Das Gehen allein aber hilft nicht, wenn man nicht den rechten Weg hat; darum steht geschrieben: suchet! Endlich ist es vergeblich, den rechten Weg zu haben, wenn das Haus darin man wohnen will, geschlossen ist; darum spricht Christus: klopfet an *)." Aber später nimmt er diese Erklärung wider zurück. Er sagt da: „man bezieht alles dieß weit besser auf die Inständigkeit der Bitte **)." Gebilliget, wie wir

---

*) De Serm. Dom. in monte, lib. II, c. 21.

**) Retractat. lib. I, c. 19: Longe melius ad instantissimam petitionem haec omnia referuntur.

bei Mt. sahen, von Mald., ebenso von Franz Lucas *). Der hl. Gregorius sagt: „Lasset uns bitten durch Gebet, suchen durch Lesung, anklopfen durch Werke **).“ Der aufmerksame Leser erkennt aber ohne Schwierigkeit, daß diese Worte des hl. Gregorius nicht das enthalten was man in unserm Verse finden will, nämlich eine Aufforderung zum beharrlichen Gebete, da Gebet, Lesung, gute Werke nicht gleichartige Objecte sind. Wenn Jesus Christus wirklich zu einem anhaltenden Gebete hier aufforderte, wenn der Sinn seiner Rede wäre: Wofern dein Bitten nichts hilft, suche; und wofern auch dein Suchen nichts hilft, klopfe an: wie kommt es denn daß er mit jeder Aufforderung die Zusage der Verheißung verbindet? Wenn dem Bittenden gegeben wird, bedarf es ja keines Suchens mehr, geschweige noch des Anklopfens.

11. Wenn aber einen aus euch, wenn seinen Vater der Sohn um Brod bittet, wird er ihm einen Stein geben? oder auch um einen Fisch, wird er ihm statt eines Fisches eine Schlange geben?

---

*) Quia lenti et pigri ad orandum sumus, et fere parum liberaliter de Patris nostri beneficentia sentimus ac fidimus, tribus loquendi formis eandem rem iterat atque urgit. Auch Jansen.

**) Petamus orando, quaeramus legendo, pulsemus operando. Epist. lib. VI, ep. 33. Ganz dasselbe hat auch Reischl (mit Berufung auf Chrysostomus): ein Bitten mit Gebet und Rufen; ein Suchen mit Liebe, Studium und Ausdauer; ein Anklopfen mittelst verdienstlicher Handlungen. Tertullian spricht über quaerite et invenietis im Buche de Praescript. von c. VIII — XII (ed. Oehler, II, p. 10 — 14), aber zur Vertheidigung seines Satzes: nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium, cum credimus, nihil desideramus ultra credere, hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus — dem die Häretiker mit der Einwendung entgegentraten, Christus selbst lehre: quaerite et invenietis. Am Schlusse sagt er: nobis etsi quaerendum est adhuc et semper, ubi tamen quaeri oportet? apud haereticos, ubi omnia extranea et adversaria nostrae veritati, ad quos vetamur accedere? quis servus cibaria ab extraneo, ne dicam ab inimico domini sui sperat? — nemo inde instrui potest unde distruitur, nemo ab eo inluminatur a quo contenebratur, quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro.

12. oder auch wenn er ihn um ein Ei bittet, wird er ihm einen Skorpion geben?

13. Wenn nun ihr die ihr böse seid, gute Gaben euren Kindern zu geben wisset, um wie viel mehr wird der Vater aus dem Himmel den heiligen Geist denen geben die ihn bitten?

Hier folgt, wie bemerkt, das zweite Beispiel zur Begründung des Satzes: „Bittet, und es wird euch gegeben werden", oder allgemein als ein christliches Axiom gefaßt: „Wer bittet erhält", wobei der Nachdruck auf bittet liegt und das nähere und das entferntere Object (wen man bittet und was man erbittet) als bekannt vorausgesetzt werden. Denn gewiß ist daß unser Satz „wer bittet, bekommt" nur innerhalb des Kreises den die christliche Lehre um ihn beschreibt, bedingungslos gilt, d. i. die Kraft eines Axiomes hat.

Dieses zweite Beispiel bildet zum obigen ersten eine Art Komparativ: Gilt im Freundesleben der Grundsatz, zu geben, wenn man gebeten wird, so noch mehr im Familienleben. Und daran schließt sich die Anwendung welche Jesus macht, wie ein Superlativ: am meisten aber im himmlischen Zusammenleben. Denn gibt der Freund trotz seines Unwillens und der Vater trotz seiner Bosheit, um wie viel mehr Gott dem kein Mangel, keine Unvollkommenheit anhaftet. Gibt der unwillige irdische Freund, um wie viel mehr der willige himmlische, und gibt der böse irdische Vater, um wie viel mehr der gute himmlische.

Ich bemerkte zu Matthäus VII, 11, der Nachdruck im Beispiele vom Vater liege auf böse, ein „böser" Vater selbst gebe. Die Richtigkeit ergibt sich schon durch die Vergleichung mit dem ersten Beispiele. Die für den Freund ungelegene Zeit, die Bosheit eines Vaters macht es denkbar, nicht zu geben, bei Gott aber ist es gar nicht zu denken. Ferner bemerkte ich daß Jesus absichtlich statt der einfachen Negation „nicht geben" einen bestimmten Gegensatz „einen Stein geben" gewählt habe, nicht bloß weil es voller und oratorischer klingt, sondern auch weil es die Anerkennung der Pflicht zu geben miteinbegreift, und weil „nicht geben" in dem von Jesus gedachten Verhältnisse „einen Stein

oder eine Schlange" geben hieße; die Versagung würde erbittern und in's Verderben stürzen.

Zu den zwei Bitten um Brod und Fisch fügt Lukas eine dritte um ein Ei; zunächst wohl weil eine dreifache Aufforderung zu bitten vorhergegangen war, dann weil auch das Ei zu den einfachsten Nahrungsmitteln gehört. Den Gegensatz bildet „Skorpion" theils wegen der Aehnlichkeit *), theils weil man Schlange und Skorpion überhaupt gerne in gegenseitige Verbindung brachte, bei Sprichwörtern oder wo man sonst einen bildlichen Gebrauch von ihnen machte **). In „heiliger Geist" haben wir die apostolische Erklärung des allgemeinen „gute Gaben" bei Matthäus. V. 12 ist ursprünglich, nicht eine spätere zufällige oder absichtliche Erweiterung der Worte Christi.

Der hl. Augustinus deutet den Fisch vom Glauben, das Brod von der Liebe, das Ei von der Hoffnung. Nach Origenes bezeichnet das Brod die geistige Erkenntniß welche zum Heile nothwendig ist, der Fisch die fortgeschrittene Erkenntniß, die Weisheit.

---

*) Bochart sagt: Scorpionis corpus est ovo προσεμφερές, maxime si sit album, quale habet scorpionum prima species apud Nicandrum — et alios. Nec mole ab ovo scorpiones plurimum distant in Judaea, si verum est quod asserunt Monachi — magnos esse scorpiones ect. II, p. 641.

**) Siehe oben X, 19. Von andern Sprüchen welche an die Worte Christi anklingen, führt Grotius die Stelle bei Plautus: altera manu fert lapidem, panem ostentat altera — mit den Worten ein: adagium hoc de pane et lapide ab Hebraeis ad alias etiam gentes transiit. Natal. Alexander fügt dazu Sen. de benef. lib. II, c. 7: Verrucosus beneficium ab homine duro aspere datum panem lapidosum vocabat. Zu Verrucosus siehe Forcellini II, 422, es ist der Beiname des Q. Fabius Max. Cunctator. Tholuck verweist noch auf Phädrus: qui me saxo petierint, quis panem dederit? Die gern citirte Stelle Sprüche XX, 17 gehört nicht ganz hieher: „Süß ist dem Manne Brod des Truges, doch später wird angefüllt sein Mund mit Kies." חָצָץ das Abgesplitterte, Losgetrennte. Hitzig übersetzt: „mit Grien", ein mir unverständliches Wort; das arab. حصى worauf er sich beruft, heißt auch Kies.

14. Und er trieb einen Teufel aus und dieser war stumm. Es geschah aber, nachdem der Teufel ausgefahren war, redete der Stumme. Und die Volksschaaren staunten.

15. Einige aber aus ihnen sprachen: In Beelzebul dem obersten der Teufel treibt er die Teufel aus.

16. Andere aber versuchend forderten von ihm ein Zeichen aus dem Himmel.

Lukas verbindet zwei Aeußerungen als Folge der Heilung des Besessenen welche gleichzeitig gemacht wurden, unter sich selbst aber keinen Zusammenhang hatten. Einige gereizt und übel berührt von diesem Wunder sprachen: Er treibt in Beelzebul die Teufel aus. Andere muthig und kühn gemacht begehrten ein Zeichen aus dem Himmel. Der Evangelist selbst trennt beide Aeußerungen schon dadurch daß er sagt: „andere aber", und daß er die Antwort Jesu auf das zweite besonders einleitet (V. 29). Auch schneidet der Vorwurf: „er treibt in Beelzebul die Teufel aus", an und für sich die Forderung nach einem Zeichen aus dem Himmel ab. Die Leute welche „ein Zeichen aus dem Himmel" begehrten, hatten an dem so eben geschehenen Wunder gar nichts auszustellen, nur wollten sie noch etwas, etwas recht großartiges und herrliches sehen — ein ganz himmlisches Prachtstück Jesu Christi. Man erklärt nun wohl gewöhnlich die Forderung eines himmlischen Zeichens gerade aus dem Gegentheile, nämlich aus der Unzufriedenheit mit dem so eben geschauten Wunder, als ob die Leute erwidert hätten: „Solche Dinge genügen nicht, Zeichen aus dem Himmel müssen geschehen, wenn wir an dich glauben sollen." Aber die Heilung von Besessenen machte immer einen tiefen Eindruck. Gerade deßhalb sagten die Pharisäer: „Durch Beelzebul treibt er Teufel aus." Dann bleibt in der Antwort die Jesus gibt, das weg, worum es sich eigentlich ganz allein gehandelt hätte: „aus dem Himmel"; eine Antwort aber die das wesentliche der Frage umgeht, ist keine. Der Evangelist fügt recht gut bei „versuchend forderten sie"; denn es war eine Versuchung ähnlich der des Satan, als er sprach: Stürze dich da hinab! Von Jesus Wunder verlangen welche nur die Laune und Neugierde befriedigen, heißt ihn ver=

suchen. Die wenigen und einfachen Worte unserer evangelischen Erzählung schildern wahr und ergreifend jene zwei Menschenklassen welche trotz des Widerspruches in dem sie äußerlich zu einander standen, innerlich gleich unfähig für das Himmelreich waren, ich meine die bewußten Leugner der göttlichen Machterweisung in Jesus Christus und die frivolen Herausforderer zu göttlichen Machterweisungen. Jene sprachen: das ist pures Blendwerk des Teufels, diese riefen: gut, gut, jetzt aber noch eins! jetzt zeige auch deine Kunst am Himmel! „Aus dem Himmel" bildet allerdings einen Gegensatz zu dem Wunder am Satan der „aus der Hölle" stammt, aber ein Gegensatz der nicht im Wesen des Wunders sondern nur in der Art seiner Erscheinung liegt.

Der explicative Satz: „und dieser war stumm" gehört grammatisch zu „Teufel (Dämon)". Jesus trieb einen stummen Teufel aus; wie aber dieses zu verstehen sei, erklärt Lukas im gleich folgenden: „und der Stumme redete", worunter er selbstverständlich den Geheilten meinte. Die Kürze des Ausdruckes kommt daher daß der Besessene und der Dämon als eine Person betrachtet wurden, zwei Naturen, zwei Individuen geeinet zu einer Persönlichkeit. Wie hier dem Dämon zugeschrieben wird was dem Besessenen anhaftete, so wird an andern Stellen den Besessenen beigelegt was von den Dämonen kam, wenn z. B. die Besessenen rufen: „Was bist du gekommen uns zu quälen (Mt. VIII, 28)?" Man sollte meinen, es ließe sich gar nichts anderes denken, aber de Wette, Fritzsche (zu Mark. IX, 17) und selbst Meyer erklären das „stumm" auch sachlich vom Teufel, wie sie sagen „nach der Betrachtungsweise, daß die Eigenschaft des Kranken die Wirkung der nämlichen Eigenschaft des Dämonen sei (Mey. zu Mark. S. 106)". Welch eine horrible Betrachtungsweise, sich stumme, blinde, lahme, mondsüchtige Teufel zu denken! ja der unsrige wäre nach dem Berichte bei Matth. XII, 22 gar stumm und blind gewesen! Und wo ist der Beweis für die Anschuldigung einer solchen Stupidität der Gläubigen? *)

---

*) Die reiche Fundgrube bei Wetstein muß auch hier aushelfen. Er theilt

Ueber Zeit und Ort gibt unser Bericht keinen Aufschluß; nach Matthäus geschah diese Heilung zu Kapharnaum.

17. Er aber wissend um ihre Gedanken sprach zu ihnen: Jedes Reich das in sich getheilt wurde, wird verwüstet, und Haus stürzt auf Haus.

18. Wenn aber auch der Satan in sich getheilt wurde, wie wird sein Reich bestehen? Weil ihr saget daß ich in Beelzebul die Teufel austreibe.

Die Antwort Jesu wider die Anschuldigung der Pharisäer enthält zwei Argumente; das erste (in den V. 17 u. 18) gegründet auf eine allgemeine Wahrheit, das andere (V. 19) hergenommen von einer Thatsache worüber bereits ein richterliches Erkenntniß vorlag. Beide Sätze ergeben mit innerer Nothwendigkeit die V. 20 gezogene Folgerung.

In dem ersten Beweise zeigt Jesus daß seine Ankläger gerade das Gegentheil von dem sagen, was sie sagen wollen. Sie wollen sagen daß er das Reich des Teufels fördere, sie sagen daß er das Reich des Teufels zerstört. Also trifft sie das Wort: „Aus deinem eigenen Munde richte ich dich.“ Die Beweisführung könnte nicht einfacher und schlagender geführt werden. Jesus sagt: Ist der Satan in sich getheilt, dann muß sein Reich Schaden leiden. Treibe ich aber durch Satan den Satan aus, dann ist sein Reich getheilt, und mein Thun mindert seine Macht und zerstört sein Reich, statt es zu erbauen, wie ihr behauptet.

Bei dieser Argumentation macht Jesus zwei Voraussetzungen von denen die eine principiell, die andere als offenkundige Thatsache nicht angefochten wurde. Die erste ist daß durch das Reich des Satans ein Wille geht, daß die Dämonen sich nicht etwa

---

aus Plutarch de Orac. def. p. 438 B die Stelle mit: *τί οὖν συνέβη περὶ τὴν Πυθιάδα· κατέβη μὲν εἰς τὸ μαντεῖον — ἀλάλου καὶ κακοῦ πνεύματος οὖσα πλήρης. τέλος δὲ — μέτα κραυγῆς ἰσχυρᾶς — ἔῤῥιψεν ἑαυτήν.* Daraus soll man deutlich sehen daß man an stumme und mit andern leiblichen Gebresten behaftete Teufel glaubte.

gegenseitig abraufen wie Affen, und so der stärkere einen schwächern gelegentlich austreibe. Die andere ist daß die Dämonen nur wider Willen ausfahren. Wenn hier eine Nöthigung stattfindet, eine Nöthigung die aus dem Willen des Satans gar nicht kommen kann, so muß sie von einer höhern Macht kommen. Auf ein drittes aber, wie wir aus dem eben gesagten ersehen, geht Jesus nicht ein, ob nämlich nicht die ganze Teufelsaustreiberei in einem gegenseitigen Einverständnisse bestehe, wornach die Teufel nur zum Scheine wider Willen dem Worte Jesu Folge leisteten u. s. w.*) Er geht darauf nicht ein, weil Niemand unter seinen Zuhörern, selbst aus den Pharisäern, an eine solche Möglichkeit auch nur im entferntesten dachte. Warum aber nicht? Ich meine, weil die Art der Austreibung so beschaffen

---

*) Die ältern Erklärer behalten auffallender Weise gerade dieß vorzüglich im Auge. Ihre ganze Beweisführung richtet sich darauf daß eine solche Conspiration gedacht werden könne, hier aber nicht statt habe. Maldon. hat über unsere Stelle nichts, Matth. XII, 24 verweist er auf IX, 34 wo er nur sagt: quomodo poterat Satanas Satanam ejicere ut illos Christus coarguit? Aber schon Cornel. a Lap. sagt: magi (z. B. Apollonius v. Thyana) daemones ejiciunt, sed ex composita collusione, und argumentirt, eine solche collusio fand hier nicht statt, denn die Teufelaustreibungen Jesu geschahen hostiliter et assidue. Ebenso Franz Lucas: collusio quidem, sive voluntarius egressus simulata expulsione velatus, locum habere queat semel aut iterum: sed ubi tot numero — expelluntur etc. Auch Jansen: quando ex collusione aliqua daemoni daemon cedit — tunc non inviti ejiciuntur, sed sponte exeunt. Von einer Beweiskraft die in den Worten Jesu liege, kann da nicht mehr die Rede sein. Ueber die neuern Erklärungen siehe die Anm. zu Mt. XII, 26 (II, 143). Mey. (4. Aufl. zu Matth.) sagt noch: „Nicht von einer oder der andern vereinzelnten Dämonenaustreibung ist die Rede, so daß von Seiten des Satans wohl einmal eine Treulosigkeit gegen die Seinigen denkbar wäre, sondern vom Dämonen-Austreiben als ständigem Geschäfte, welches als solches gegen den Satan gerichtet ist, und daher nicht vom Satan selbst herrühren könne ohne Zerfall seines Reichs". Heubner hat bloß: „Auch die Bösen erkennen es für nöthig, Einheit unter sich zu halten". Oosterzee: „Der Herr stellt sich ganz auf den Standpunkt seiner Gegner". Reischl hat vollständig meine Erklärung adoptirt.

war daß sie von vorne herein den Verdacht einer gegenseitigen Verabredung abschnitt.

Bei „und Haus stürzt auf Haus" ist, wie ich dafür halte, der Bedingungssatz, weil er leicht ergänzt werden konnte, ausgelassen, nämlich: „und Haus fällt auf Haus, wenn eine Stadt in sich getheilt wurde". Wir gewinnen dadurch einen leichten und einfachen Sinn für „Haus stürzt auf Haus", und eine Uebereinstimmung mit Matthäus, wo das Beispiel von der Stadt neben dem vom „Reiche das getheilt wird" steht. Ich könnte auch sagen, Matthäus gibt einen Wink zum richtigen Verständnisse des kurzen Satzes bei Lukas. „Haus stürzt auf Haus" heißt somit: ein Haus zieht das andere in den Ruin, und steht im buchstäblichen und im bildlichen Sinne zugleich. Anders Meyer der annimmt daß in „Haus stürzt auf Haus" die Schilderung der Verödung des Reiches fortgeführt werde. Aber der Sprung von „Reich" auf „Haus" ist zu groß und ganz ungewöhnlich. Eine Stadt hat Häuser, ein Reich aber Städte. Nirgends findet sich ein Satz wie der unsrige wäre: „Verwüstet wird das Reich und Haus stürzt auf Haus", weil ein Reich noch etwas anderes als Häuser hat. Mit Recht aber weiset er die ausschließlich bildliche Erklärung zurück, als ob es hieße: „und es sinkt hin eine Familie nach der andern", oder „und Haus gegen Haus getheilt, stürzt zusammen". „Haus stürzt auf Haus" heißt ebenso wenig: „Haus neben Haus stürzt hin", als: Haus gegen Haus getheilt, stürzt hin *).

„Weil ihr saget" bezieht sich auf: „Wenn auch der Satan in sich getheilt (entzweit) wurde", was nach euren Reden eingetroffen sein muß, weil ihr saget daß ich in Beelzebul die Teufel austreibe.

---

*) Siehe darüber die Anm.; Reischl hat darüber nichts; Franz Lucas sagt wenigstens: domus supra domum — obscure. Der Erklärung Meyers folgt Oosterz.: „Eine plastische Darstellung der Verwüstung der in sich selbst vertheilten (sic) Stadt". Aber „Stadt" hat Lukas nicht, sondern Reich.

19. Wenn aber ich in Beelzebul die Teufel austreibe, in wem treiben sie eure Söhne aus? Deßwegen werden sie eure Richter sein.

Der zweite Beweis zeigt daß die Pharisäer mit sich selbst in Widerspruch gerathen; denn über Teufelaustreibungen liegt schon ein Urtheil von ihrer Seite vor, das lautet: Wenn ein Israelit Teufel austreibt, so kommt dieß von Gott. Jesus ist ein Israelit und treibt Teufel aus, also können sie nur im Widerspruche mit sich selbst sagen daß dieß durch Beelzebul geschehe *). Man könnte excipiren auf den Satz hin: wenn zwei dasselbe thun, ist es nicht dasselbe. Aber dieß findet hier keine Anwendung, denn beide sind hier eines, nämlich Israeliten, worauf das ganze Gewicht des pharisäischen Argumentes beruht. Teufelaustreibungen durch Heiden sind, wenn sie vorkommen, satanisches Blendwerk, durch Israeliten, ein Werk Gottes.

Die Juden glaubten an Teufelsbesitzungen und an die Möglichkeit und Wirklichkeit der Teufelaustreibungen durch die Anrufung des Namens Gottes. Dabei bleibt Jesus stehen. Wenn das in eurer Mitte geschieht, und die Möglichkeit konnte nicht in Zweifel gezogen werden, so kommt dieß nach eurem Urtheile nur von Gott.

Die Erklärung der ältern welche den Ausdruck „eure Söhne" auf die Jünger Jesu bezogen, darf als beseitigt angesehen werden; dagegen muß ich dabei beharren daß „sie werden eure Richter sein", nicht im engern Sinne steht, sondern im allgemein sprichwörtlichen, wornach es heißt: sie werden euch überführen daß ihr gegen euer eigenes besseres Wissen und Gewissen gesprochen habt. Siehe darüber Matth. XII, 27. II, 143—147.

---

*) Treffend sagt Tertullian: Si ego, inquit, in Beelzebub eicio daemonia filii vestri in quo eiciunt? hac voce quid magis portendit quam in eo eicere se in quo filii eorum? in virtute scilicet creatoris. Nam si putas sic accipiendum: Si ego in Beelzebub, filii vestri in quo? quasi illos sugillaret in Beelzebub eicientes, resistet tibi prior sensus, non posse satanam dividi adversus semetipsum. Marcion. lib. IV, c. 26 (Oehler, II, 231).

20. Wenn ich aber in Gottes Finger die Teufel austreibe, ist gewiß das Reich Gottes zu euch gekommen.

Diese Folgerung ist unabweislich; sie wird aber von Jesus mit einer wunderbaren Zurückhaltung und Demuth betreff seiner eigenen Person vorgetragen, verbunden mit einer ebenso großen maßvollen Klugheit die nicht mehr sagt als gerade nothwendig und erspríeslich ist. Einige aus dem Volke hatten bei eben diesem Wunder voll Erstaunen ausgerufen: „Ist wohl dieser der Sohn Davids (Matth. XII, 23)?“ Nichts schien gerechtfertigter als die Folgerung: Wenn ich im Finger Gottes die Teufel austreibe, dann bin ich der Sohn Davids d. i. der Messias. Aber Jesus vermeidet es.

„In Gottes Finger“ entgegen dem vorausgehenden „in Beelzebul“. Finger, wie Hand, die bekannte bildliche Bezeichnung für Wirken, Wirksamkeit; ich habe deßwegen auch die wörtliche Uebersetzung „in“ statt „durch, mittels“ beibehalten: „in Gottes Wirksamkeit“; ganz dasselbe bedeutet „im Geiste Gottes“ bei Matthäus zu unserer Stelle. Nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauche geschieht alle Wirksamkeit Gottes nach außen durch seinen „Geist“ oder bildlich durch seinen „Finger“. Finger und Hand sind gewöhnliche Bilder auch für die göttliche Allmacht der nichts schwer wird, aber hier verdient offenbar das allgemeinere Wirken, Werk, Wirksamkeit den Vorzug, denn nur das Wirken Gottes gegenüber dem Wirken Beelzebuls wird in's Auge gefaßt ohne weitere Rücksicht auf dessen Art und Weise.

21. Wenn der Starke bewaffnet seinen Hof bewacht, ist in Friede was ihm gehört.

22. Nachher aber, wenn ein Stärkerer als er kommt, und er besiegt ihn, nimmt er seine Waffenrüstung auf die er vertraute, und vertheilt seine Beute.

Lukas bringt dieses Gleichniß in keine äußere Verbindung mit der vorausgehenden Rechtfertigungsrede. Es gehört, wie man aus Matthäus und aus dem Inhalte selbst ersieht, noch zu ihr, ist aber in so ferne davon zu trennen, als Jesus dabei nicht die Pharisäer allein, sondern alle, insbesondere auch seine Jünger

im Auge hat, indem es den tiefsten und letzten Grund seiner Teufelaustreibungen und derjenigen seiner Jünger aufdeckt, der darin liegt daß der Satan überwunden ist, und daß ihm als Ueberwundenen nun auch die Bewaffnung und die Beute abgenommen wird. Wenn nämlich ein Bewaffneter besiegt ist, dann kann ihm Rüstung und Beute genommen werden; wann ihm Rüstung und Beute genommen werden, dann ist er besiegt. Da also Jesus die Waffen des Teufels vor den Augen der Welt zerbricht und ihm seinen Raub mit unweigerlicher Auctorität entreißt, legt er den Beweis dar daß der Teufel besiegt und Gottes Reich gekommen ist.

Die Uebertragung des Gleichnisses ist leicht und einfach. Der Starke bedeutet den Teufel, der Hof (das Haus, der Palast) die Welt, sein Reich; die Waffenrüstung (Pfeile, Schwert, Lanze u. s. w.) womit er seine Tyrannei ausübt, sind die Dämonen; sein Eigenthum oder sein Raub die Menschen. Das weitere ist von selbst klar, nur muß man beachten daß der Satz „auf welche (Waffenrüstung) er vertraut hatte", ein malerischer Zusatz des Gleichnisses ist der in der Anwendung nicht urgirt werden darf, schon deßhalb, weil die Waffenrüstung welche der Teufel im Sinne unsers Gleichnisses trägt, immer wider er selbst ist. Beim Menschen ist die Bewaffnung wesentlich von ihm selbst verschieden, da kann man auf die Güte eines Waffenstückes vertrauen, aber beim Satan ist's er selbst in seinen Gliedern. Es wäre falsch, wenn man hier an Waffen denken wollte die außerhalb des Satans sind, z. B. die sündhafte Lust in uns, deren er sich bedient u. s. w.; denn Jesus redet hier nicht von der satanischen Reizung und Verführung zum Bösen, sondern von der satanischen Herrschaft und Gewalt, von seinem Reiche.

Das Gleichniß bei Matthäus ist formell anders und kürzer gefaßt, aber materiell vollkommen mit dem unsrigen eins. Das zeigt sich, sobald wir beide nebeneinander stellen.

Matthäus:	Lukas:
Niemand kann hineinkommen in das Haus des Starken, außer er bindet ihn zuvor: alsdann	Wenn der Starke seinen Hof bewacht, ist das Seinige in Friede. Nachher aber, wenn ein Stär-

aber nimmt er seine Geräthe weg und plündert sein Haus.

kerer als er kommt, und er besiegt ihn, nimmt er seine Waffenrüstung und vertheilt seine Beute.

Die Waffenrüstung nehmen ist bei Matthäus: „die Geräthe nehmen", die Beute vertheilen: „das Haus plündern". Da nun die Beute das Menschengeschlecht bezeichnet, speciell den Besessenen, so kann Geräthe und Waffenrüstung nur von den Dämonen verstanden werden, und die Unrichtigkeit der Deutung welche bei „Geräthe" an die Menschen denkt, liegt offen da *).

23. Wer nicht mit mir ist, ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.

Diesen Satz der vom Standpunkte der Parthei unbestrittene Anerkennung findet, bewahrheiteten die Pharisäer nach seinem ganzen Umfange. Sie waren, wie sie offen zugaben, nicht „mit Jesus", bekannten sich aber nicht als seine Gegner, sondern wollten die Unpartheiischen sein Nun wohin führte ihre Unpartheilichkeit? Dahin daß sie Jesus des Bundes mit dem Teufel beschuldigten, d. i. daß sie in der gehäßigsten Weise Parthei wider ihn nahmen, während sie vorgeblich nur nicht mit ihm hielten, und daß sie zerstreuten, während sie vorgeblich nur nicht sammelten.

Den obigen Satz: „wer nicht mit mir ist, ist wider mich" stellt Jesus als die Lehre hin welche sich aus dem ganzen Vorgange mit den Pharisäern ergab; er bildet gleichsam das haec fabula docet der ganzen Geschichte: „das lernet, das erkennet daß zerstreut, wer nicht mit mir sammelt".

Die ältern Erklärer welche Sinn und Gewicht unsers Verses vollkommen würdigen, ordnen gerne den Sachzusammenhang also: Jesus habe gesagt: „Ich bekämpfe den Teufel", und er fahre nun fort: „Wer da, in diesem Kampfe auf Leben und Tod, nicht

*) Unter den neuesten Heubner: „die Bösen als seine Werkzeuge sind sein Hausrath" — könnte zugegeben werden, wenn irgendwie auf die Bösen in unserm Beispiele Rücksicht genommen würde. Ebenso Oosterzee. Reischl schloß sich an meine Erklärung an.

mit mir ist, ist wider mich" *). Aber dagegen spricht einmal daß der Teufel nach dem vorausgehenden schon überwunden ist, dann daß Jesus wohl entschieden zum Glauben an ihn auffordert, nie aber zur Theilnahme an seinem Kampfe mit dem Teufel.

Der heil. Augustinus wendet die Sentenz „wer nicht mit mir ist", auf die Schismatiker und die Sünder an mit der ganzen Energie seiner ergreifenden Beredsamkeit. „Die Taufe hatten wir beide, darin waren sie mit mir; das Evangelium hatten wir beide, darin waren sie mit mir; die Feste der Martyrer feierten wir, darin waren sie mit mir; das Pascha begingen wir, darin waren sie mit mir. Aber nicht in allem waren sie mit mir, nicht im Schisma, nicht in der Häresie; in vielem mit mir, in wenigem nicht mit mir. Aber bei diesem wenigen darin sie nicht mit mir sind, hilft das viele nicht in dem sie mit mir sind. Denn sehet, Brüder, wie vieles der Apostel aufzählt; eines nennt er, wenn dieses fehlt, ist jenes umsonst. „Wenn ich die Sprachen der Menschen und Engel redete, wenn ich weißagen könnte, wenn ich alle Erkenntniß und allen Glauben hätte; wenn ich meine Habe den Armen spendete und meinen Leib zum verbrennen hingäbe (1. Kor. XIII, 1—3)—" wie vieles zählt er auf! Fehlt diesem vielen die Liebe, dann sind jene Dinge viel der Zahl nach, dieß eine schwer dem Gewichte nach. Viel ist die Spreu über die ganze Erde hin, wenige sind die Körner. Was also spricht er? In der Spreu waren sie mit mir, im Weizen waren sie nicht mit mir" **).

---

*) Vrgl. außer dem schon zu Mt. XII, 29 angeführten Corn. Lap., noch Franz Luc. Occasione belli quod sibi cum Satana esse dixerat — addit bellum esse universale, a quo nullus hominum subducere se possit. Andere Versuche, den Zusammenhang zu ermitteln, siehe Mt. l. c. Mald. hat über den Zusammenhang nichts; die Erklär. des Verses für sich allein betrachtet, ist tadellos. Reischl sagt: „die Rede des Herrn verläßt nunmehr den Standpunkt der bloßen Vertheidigung, indem sie mittelbar die Frage beantwortet: „wer es eigentlich mit dem Bösen halte, Christus oder seine Feinde, die Pharisäer?"

**) Enarrat. in Psalm. LIV, 19.

24. Wenn der unreine Geist von dem Menschen ausfährt, wandert er durch wasserlose Gegenden, Ruhe suchend, und sie nicht findend spricht er: Ich werde zurückkehren in mein Haus von wo ich ausgegangen bin.

25. Und er kommt und findet es gefegt und geschmückt.

26. Alsdann geht er hin und nimmt zu sich sieben andere Geister ärgere als er, und sie gehen hinein und wohnen daselbst. Und es werden die letzten Dinge jenes Menschen ärger als die ersten.

Lukas schaltet das Beispiel vom Besessenen der rückfällig wird, hier ein, während es bei Matthäus den Worten des Herrn folgt die unser Evangelium in den Versen 31 und 32 nachträgt. Da Lukas die Rede Jesu nicht in dem Umfange mittheilt welchen sie bei Matthäus hat, da er sie zudem durch ein dazwischen tretendes Ereigniß zerreißt und mit V. 29 eine neue Rede beginnt, mußte er das Beispiel vom Besessenen hier einschalten, einmal weil es wirklich den Schluß der Erwiderung Jesu auf die pharisäischen Angriffe bildet (auch beim ersten Evangelisten), dann weil es nur im unmittelbaren Anschluß an den Vorgang selbst seine vollkommene Erklärung findet; denn obgleich in den Versen 24—26 das ganze Volk abgespiegelt ist, sind doch zunächst die Pharisäer gemeint und eben jene welche ihn des Bundes mit Beelzebul beschuldigten. An ihnen bewahrheitete sich der Satz: „der Rückfall ist gefährlicher als die erste Sünde", sowie der andere schon angeführte: „wer nicht mit Christus sammelt, zerstreut".

Jesus zeigt an einem Beispiele, wie die Pharisäer zu dieser heftigen Opposition wider ihn kamen: sie sind im Zustande des Rückfalles der in seinen Wirkungen immer schrecklicher ist als die erste Verirrung. Den Gläubigen im Judenthume wie im Heidenthume mußte das Verhalten der Pharisäer den glänzenden Wundern Jesu gegenüber ein furchtbares sittliches Räthsel sein. Wie ist eine solche Verblendung denkbar? Hier gibt Jesu die Lösung. Die Form ist allgemein gehalten, da sie nicht bloß weniger verletzend und aggressiv, sondern auch zugleich prophetisch war; denn auf diesem Wege der Verblendung und des Rückfalles

bewegte sich mit den Pharisäern die Masse des Volkes, und wie sehr wurden seine letzten Dinge ärger als die ersten!

Man bezieht die Worte Jesu über deren Sinn im Ganzen keine Ungewißheit obwaltet, gerne auf die Zeit vom Ende des Exiles bis Christus *). Da sei das Volk, von dem einen Teufel des Götzendienstes befreit, bald von sieben andern und noch ärgern, der Selbstgerechtigkeit, dem Hochmuthe u. s. w. besessen worden. Aber gewiß allein richtig ist, wenn wir von der ersten Berufung Israels ausgehen und alle folgenden Jahrhunderte bis Christus als jene Periode betrachten, da Israel sich sieben Teufeln ergab, oder mit andern Worten, als jene Zeit steter Rückfälle welche das Volk nothwendig in immer tieferes sittliches Verderbniß stürzten, wenn es auch äußerlich von Zeit zu Zeit mehr zurücktrat, da bei einer Krankheit die Symptome oft trügen — Schein der Besserung im letzten Stadium des Krankheitsprocesses. Das von Jesus gewählte Beispiel setzt nur einen Fall, womit es aber nicht sagen will daß der eine Rückfall alle diese schrecklichen Folgen habe. Es verbindet Anfang und Ende und übergeht die Mittelglieder, es enthält die erste und die Schlußscene einer Reihe von ähnlichen in einander greifenden Ereignissen welche mit innerer Nothwendigkeit diesem tragischen Ausgange zuführten. Wenn wir die Worte Christi auf das nachexilische Israel einschränkten, dann wäre ihr Sinn: Das alte Israel trieb Götzendienst, das neue treibt zwar keinen Götzendienst, ist aber sonst in einem Zustande der siebenmal ärger ist als jener der alten Abgötterer war. Kann dieß der richtige Sinn sein? Kehrte nicht der ausgetriebene Teufel welcher die Abgötterei sein soll, selbst wider zurück und nahm noch sieben andere mit sich? Und kann man absolute sagen: das nachexilische Israel war siebenmal schlechter als das vorexilische? Sagt etwa der Herr irgendwo daß die vorexilischen Juden an ihn geglaubt hätten trotz

*) Auch Reischl: „Der Dämon der Abgötterei war aus Israel durch die babylonische Gefangenschaft vertrieben worden". Oosterzee: „Ein Dämon war nach der babylonischen Gefangenschaft ausgetrieben, der Dämon der Abgötterei".

ihrer Abgöttereien, während die nacherilischen trotz ihres reinen Mosaismus nicht glaubten?

Ich verwies zu Matthäus (XII, 43 flg. II, 174 — 181) auf die herrliche Parabel bei Ezechiel (Kap. XVI). Ich hielt dafür daß eine Beachtung der sich gegenseitig entsprechenden Theile über den Sinn der Worte: „und er findet sein Haus gefegt und geschmückt", keinen Zweifel lasse, da in der ezechielischen Allegorie steht: „und ich badete dich in Wasser und salbte dich mit Oel und kleidete dich in Buntgewirktes und schmückte dich mit Schmuck, und du wurdest überaus schön". Damit bezeichne, sagte ich, der Prophet den Schmuck der Gnade; sie bilde die Zierde des Menschen welche ebenso sehr die Engel erfreue als sie die Dämonen zu neuen Angriffen locke. Doch nahmen die neuesten Erklärer darauf keine Rücksicht, sondern beharrten bei der ältern Deutung welche „gefegt und geschmückt" im schlechten Sinne: „geschmückt" d. i. zubereitet für den Teufel nimmt. Aber ich fürchte im Widerspruche mit sich selbst und zugleich mit einem wichtigen hermeneutischen Gesetze. Diese Erklärung involvirt einen innern Widerspruch. Der Besessene ist nämlich Bild oder Beispiel des Menschen der in der Sünde lebt; dieser hat sich an den Teufel hingegeben. Da nun heißt Buße thun: den Teufel austreiben, und rückfällig werden: dem Teufel wider anheimfallen. Das aber wäre schon im „geschmückt sein" eingetreten, wenn es den oben vermeinten Sinn hätte, denn „sich zubereiten für den Teufel" kann nur durch Sünde und Rückfall geschehen; und es lautete der Satz: „Wenn einer Buße gethan hat und rückfällig geworden ist, dann wird er rückfällig." Reischl erklärt „geputzt" vom Hochmuthe und der Lüsternheit, „gefegt" von der Selbstsucht. Sind das etwa keine Sünden? Nimmt der Teufel vom Hochmuthe, von der Lüsternheit, von der Selbstsucht erst Gelegenheit, uns in Sünden zu stürzen? Nicht minder verstoßt diese Deutung wider das hermeneutische Gesetz, in der Erklärung eines Bildes sich strenge an die einheimische Anschauung vom Bilde zu halten. Nun ist dem Hebräer und überhaupt dem Orientalen „Reinheit und Schmuck" nur Bild des geistig Reinen und Guten. Eine gefegte, geschmückte Woh-

nung als Bild des Menschen kann nach seiner Anschauung absolut nur ein gereinigter und mit Gnaden geschmückter Mensch sein, worauf auch schon das vorausgehende hinweist: „Wenn der unreine Geist vom Menschen ausfährt". Er also wars der die menschliche Wohnung verunreinigte; nach seinem Ausfahren wurde sie gefegt und geschmückt*) — und reizte gerade in diesem Zustande den Satan zu neuen Angriffen. „Jener allergrausamste Feind des Menschen hat niemals eine Mußezeit seiner Bosheit. Und alsdann wüthet er am meisten, wenn er fühlt daß der Mensch vollkommen befreit worden ist, er wird am heftigsten entzündet, wenn er ausgelöscht wird" **). Die schönste practische Erklärung enthält Massilons Predigt auf den dritten Fastensonntag. „Die Parabel vom unreinen Geiste der in den Menschen zurückfährt und dessen letzten Dinge ärger macht, als die ersten waren, ist nach dem heil. Chrysostomus eine verhüllte Vorhersagung der schrecklichen Dinge welche über Jerusalem kommen sollten. In dieser geheimnißvollen Zeichnung unternimmt es der Erlöser, die Juden theils an die jammervollen Lagen zu erinnern in welche sich diese undankbare Stadt so oft stürzte, theils an das Uebermaß des göttlichen Erbarmens das immer aufmerksam war ihr zu helfen; und er läßt sie daraus schließen daß die Stadt so oft in ihre alte Treulosigkeit zurückfallen werde, bis sich der Herr auf einmal von ihr abwenden und bis ihr letzter Zustand ärger sein wird, als ihre früheren je gewesen sind. Unsere Seele, meine Brüder, wurde wie das untreue Jerusalem oft vom bösen Geiste erlöst, und oft haben wir ihn wider zurückgerufen; tausendmal thaten wir Buße und wurden ebenso oft rückfällig; wir beweinten unsere sündhaften Vergnügen, und neue trockneten einen Augenblick darauf unsere Thränen; wir hatten

*) Oosterz.: „Er (der Teufel) findet wie im festlichen Schmucke das Haus schon für ihn bereitet, gleichsam von dem herrschenden Lügengeiste dämonisch aufgeputzt". Heubner hat gar: „die Seele ist nun desto begieriger, desto vorbereiteter auf die neue Sündenlust, diese ist gleichsam desto angenehmer und vollkommener.

**) Tunc plurimum accenditur, dum extinguitur. Tertull. de Poenit. c. VII. (I, 657).

Ueberdruß an der Welt und flüchteten uns zu Gott, und des andern Tages hatten wir Ueberdruß an Gott und kehrten zurück in die Welt welche uns doppelt reizend vorkam; unser ganzer Wandel war, ach, ein trauriger Wechsel zwischen Reue und Versündigung. So viele Schritte der Bekehrung und eben so viele Rückschritte! So viele Sakramente und eben so viele Rückfälle! Seien wir wohl auf der Hut daß uns der Herr nicht auf einmal verlasse, und unsere letzten Dinge nicht ärger werden als die ersten waren. Warum dieses, meine Brüder? Darum, weil alle Hilfsquellen des Heiles, so nützlich zur Bekehrung der andern Sünder, für eine unbeständige und leichtfertige Seele nutzlos werden, Und weil die Unbeständigkeit in den Wegen des Herrn von allen Merkmalen der Verwerfung dasjenige ist, welches die wenigste Hoffnung des Heiles läßt." *)

27. Es geschah aber da er dieses redete, erhob ein Weib aus dem Volke ihre Stimme und sprach zu ihm: Selig der Leib der dich getragen, und die Brüste die du gesogen hast.

Wenn die Worte „da er dieses redete" auch nicht gerade ausdrücken sollen daß die Rede Jesu unterbrochen wurde, so bezeichnen sie doch eine unmittelbare Folge und deuten wenigstens einen innern, ich möchte sagen, psychologischen Zusammenhang der Rede Jesu und der Jubelworte des seligsprechenden Weibes an, der unschwer nachzuweisen ist. Sie bezeugen nämlich die Wirkung dessen was Jesus sprach und, muß ich beifügen, wie er sprach. Der Erfolg der Antwort Jesu auf die Verdächtigungen der Pharisäer war eine begeisterte Partheinahme für ihn. Der Versuch, ihn zu diskreditiren, schlug in das gerade Gegentheil um. Nicht ein dämonischer Mensch ist er, sondern ein engelgleicher **); nicht ein Fluch für seine Mutter, sondern

---

*) Sur l'inconstance dans les voies du salut. I, 688. ed. Migne. 1854.

**) Siehe 2 Sam. XIV, 17: „Denn wie ein Engel Gottes, so ist mein Herr, der König. 20: Mein Herr ist weise gleich der Weisheit eines Engels Gottes. XIX, 28: Mein Herr, der König, ist wie ein Engel Gottes."

ein Gegenstand ihrer Seligpreisung. Diese Erscheinung liegt im Wesen der sittlichen Weltordnung; entlarvte Verleumdung steigert das Interesse für den Angefeindeten, gleichwie nach physischem Gesetze der Druck den Gegendruck erzeugt. Aber unser Vorgang gewährt außerdem noch einen Blick in die Art und Weise wie Jesus redete. Strafende Worte, schreckliche Wahrheiten von einem erhabenen Munde gesprochen, machen verstummen, auch solche gegen welche sie nicht direkte gerichtet sind; wo sie im Gegentheile beredt machen, müßen sie aus der Tiefe einer theilnehmenden Seele kommen die so sehr alles an sich fesselt und für sich gewinnt daß über der sich kund gebenden Liebe und über der heiligen Anmuth des Redenden das Schreckliche seiner Worte ganz vergessen wird und daß selbst Vorwurf und Tadel mit Begeisterung für ihn erfüllt. Diese Wirkung liegt nur in der Person, nicht in den Worten, bestätigt sich aber immerfort, wenn auch in schwachen Abbildern, im Leben der Heiligen.

Die Worte des Weibes*) sind der echt orientalische Ausdruck eines Zeugnisses für Jesus aus dem Munde einer Mutter: Selig, selig zu preisen ist der Schoos der dich getragen! Sie enthalten eine Erfüllung jener prophetischen Worte die Maria über sich selbst gesprochen: „Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter"; und darum hat sie auch die Kirche in ihre tägliche Lobpreisung der seligsten Jungfrau aufgenommen. Die nähere Modificirung des Sinnes hängt mit der Vorstellung zusammen welche der Redende vom Angeredeten, der Grüßende vom Begrüßten hat, worüber unser Bericht nichts enthält**). Was die heiligen Väter Herrliches darüber sagen, sprechen sie

*) Die Angabe daß ihr Name Marcella die Magd der Martha gewesen sei, scheint nur auf einer Hypothese des Nicolaus v. Lyra zu beruhen. Aeltern Zeugen finde ich keinen. Selbst Corn. a L. betont suspicantur nonnulli, indem er beifugt: quia hac de re nulla exstat certa — traditio.

**) Jansen: An haec mulier solum sensu muliebri hoc dixerit, sicut solent matres beatae praedicari propter filios, an vero ex fide incarnationis Christi non constat. Illud postremum sentit Beda qui hanc mulierem typum Ecclesiae gessisse notat; primum plerique posteriores.

vom Standpunkte ihrer Erkenntniß, nicht dem des Weibes. Die Huldigungsformel selbst ist allgemeiner Natur und kommt bei den Alten oft vor*).

28. Er aber sprach: Vielmehr selig sind die welche das Wort Gottes hören und es bewahren.

Man erkennt leicht daß Jesus nicht anders antworten konnte; denn die Lobpreisung galt der Intention nach mehr ihm als der Mutter. Maria wird nicht um ihret-, sondern um ihres Sohnes willen selig gepriesen; Jesus kam aber nicht in die Welt, seine Ehre zu suchen. Dazu kommt daß diese Art der Erwiderung das passendste Mittel war, dem Gespräche jene Richtung zu geben, die er nirgends aus dem Auge verlor, die das einzige war was dem Menschen noth that.

Wenn man das griechische Verbindungswort für sich allein beachtet, so kann man die Erwiderung Jesu als eine Bestätigung des vom Weibe Gesprochenen nehmen und dieselbe mit „gewiß" übersetzen, so gut wie ich den Satz im Sinne der Ablehnung faßte und mit „vielmehr" einleitete. Die Erklärer wenden sich mit einer gewissen Vorliebe der ersten Auffassung zu, um in den Worten Christi selbst schon eine Widerlegung der unberechtigten Vorwürfe zu haben welche Einzelne über den kirchlichen Gebrauch des V. 27 machen. Reischl übersetzt: „Ja, immerhin selig"**), und erklärt: „Indem der Heiland die Wahrheit des Ausrufes (V. 27) in dessen vollem Sinne bestätiget,

---

*) Eine ganze Reihe von Stellen siehe bei Wetst. Schon Grotius verweist auf die rabbin. Formel אשרי ילדתך apud Graecos *ὀλβία ἥ σε ἔκτισε*. Petronius 94: o felicem, inquiunt matrem tuam, quae te talem peperit. Od. ζ. 154: *τρίς μάκαρες μεν σοίγε πατὴρ, καὶ πότνια μήτηρ*. Und die Erklär. zu Virg. Aen. I, 605, 606.

**) Die Ulenbergische Uebersetzung hat: „ja freilich"; Kistemaker: „ja selig"; Maßl: „ja freilich." Jansen der sich mit den ältern Erklärern (Mald. u. s. w.) auf Erasmus beruft: Erasmus notat, nec affirmare nec negare illud *(μενοῦν γε)* cui subjungitur, fügt bei: Videtur itaque Christus aperte nec admittere nec negare id quod mulier dixerat.

fügt er einen neuen Grund der Seligpreisung Mariens hinzu." Aber der logische Zusammenhang ist gegen diese, bloß grammatisch betrachtet, zulässige Uebersetzung und Erklärung. Denn eine Bestätigung fordert Gleichartigkeit der Sache, enthalte sie eine Erweiterung derselben oder eine Beschränkung. Der Satz müßte entweder lauten: „ja gewiß, selig die Mütter von Gläubigen sind", oder: „ja gewiß selig, wenn zur leiblichen Mutterschaft die geistige des Glaubens gekommen ist." In unserem Verse aber haben wir eine Entgegenstellung der geistigen und leiblichen Zusammengehörigkeit, keine Subsummirung der einen unter die andere, wie in den vorausgehenden beiden Sätzen. Wollten wir trotzdem bei der Uebersetzung „ja gewiß" beharren, so würde die Antwort Jesu: „Ja gewiß, selig sind — die das Wort Gottes hören", eine Ironie enthalten, und wir bekämen denselben ablehnenden Satz den unsere Uebersetzung jedenfalls einfacher und sachgemäßer ausdrückt.

Es ist aber nicht im geringsten bedenklich, bei der Construction zu bleiben welche die Logik fordert, denn eine Ablehnung ist selbstverständlich noch keine Verneinung der Sache; der Redende geht nur darauf nicht weiter ein. Man darf nach dem gegenwärtigen Standpunkte der exegetischen Studien als zugestanden ansehen, daß Jesus nicht verneint was die Lobpreisung enthält, sondern nur ergänzend das beifügt ohne welches seine eigene Mutter kein Gegenstand der Lobpreisung sein könnte *). Die Erwählung zur Mutter des Messias ist eine umsonst gegebene Gnade (gratia gratis data); so außerordentlich sie ist, ohne die der Heiligung hätte sie vor Gott keinen Werth. „Glückseliger, sind die berühmten und bekannten Worte des hl. Augustinus, war Maria

*) De Wette: „Jesus widerspricht dem gutmüthigen Weibe nicht." Er nimmt μενοῦν γε im Sinne der Bestätigung: „freilich, ja wohl." Mey.: „Jesus verneint die Seligpreisung seiner Mutter nicht." Oosterzee: „Er widerspricht ihrer Aeußerung nicht." Aber wie paßt dazu: „Die seligpreisende Frau ist der Prototypus aller derjenigen, welche zu allen Zeiten die Mutter des Herrn mehr als den Sohn geehrt und der Mariolatrie sich schuldig gemacht haben?" Christus widerspricht ja nicht; er also muß nichts so schreckliches in den Worten des Weibes gefunden haben.

dadurch daß sie den Glauben Christi in sich aufnahm, als daß sie das Fleisch Christi empfing"; und widerum: „Auch die mütterliche Verwandtschaft hätte Maria nichts genützt, wenn sie nicht glückseliger Christus im Herzen als im Fleische getragen hätte." *) Maldonat sagt treffend, selbst wenn die Worte des Herrn gelautet hätten: „Nicht der Leib ist selig der mich getragen hat, sondern selig sind jene die Gottes Wort hören", würde dieß keine Verneinung der Lobpreisung des Weibes enthalten, sondern gleich dem Satze „Erbarmen will ich, nicht Opfer" und andern ähnlichen nur die Bejahung in ein um so stärkeres Licht stellen.

29. Währenddem sich die Volksschaaren häuften, fing er an zu sprechen: Dieses Geschlecht ist ein böses Geschlecht; ein Zeichen fordert es, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben außer das Zeichen des Jonas.

30. Denn gleichwie Jonas ein Zeichen wurde den Niniviten, so wird auch der Menschensohn diesem Geschlechte sein.

Der Evangelist knüpft die Antwort Jesu auf das Begehren nach einem Zeichen an eine kurze geschichtliche Uebergangsformel, einmal weil die Beschuldigung der Pharisäer und die Forderung des Volkes nichts mit einander gemein hatten, ja in einem ziemlich deutlichen Contraste zu einander standen, dann weil sich Jesus von jetzt an der eigentlichen Masse des Volkes zuwendete, während seine vorigen Worte vorzugsweise den Pharisäern galten. Matthäus hat die Aeußerung der Pharisäer von der des Volkes getrennt und sie wurden ohne Zweifel nicht mit einander der Art vorgetragen, als ob etwa zwei Partheien zu gleicher Zeit auf den Herrn eingedrungen wären.

Ich unterschied an der treffenden Stelle bei Matthäus (XII, 39. II, 169 flg.) zwei Momente in der Antwort Jesu: das historische und das prophetische. Beidemal wechselt der Vergleichungspunkt, was nicht zu übersehen ist. Betrachten wir nämlich das Jonaszeichen nach seiner geschichtlichen Bedeutung, so liegt

*) Lib. de sancta virginitate, cap. 3.

der Vergleichungspunkt im „nicht begehrt und für die Juden nicht bestimmt sein“, wie das Jonaszeichen nach hebräischer Vorstellung wirklich war. Und der Sinn ist: Zeichen die ihr begehrt, werden euch nicht gegeben, aber ein Zeichen das ihr nicht begehrt, wird euch gegeben werden, ein Jonaszeichen, ein Zeichen das, so groß und erstaunlich es sein wird, für euch umsonst sein, für euch verloren gehen wird, das also nach biblischer Sprache und Anschauung für euch nicht bestimmt ist. Von einem bösen Geschlechte läßt sich Gott nicht erfragen, dem gibt er keine Antworten, keine Zeichen, außer solchen die es nicht begehrte. Betrachten wir aber das Jonaszeichen nach seiner prophetischen Vorbedeutung, dann liegt der Vergleichungspunkt in seiner Beschaffenheit, d. i. in der gegenseitigen Identität beider Zeichen. Wie das Zeichen des Jonas beschaffen war, so wird das Zeichen des Menschensohnes beschaffen sein.

Für die Christen aus dem Heidenthume hatte diese zweite Beziehung eine Wichtigkeit über der die erste fast ganz verschwand, weßhalb auch die Katechese vorzugsweise bei dem prophetisch typischen Charakter des Jonaszeichen stehen blieb. Dieß tritt im Lukasevangelium deutlich dadurch hervor daß es die Rede Jesu kürzer faßt und in einer Form gibt der man die Vereinfachung leicht ankennt. Welches Zeichen Jonas den Niniviten war, dasselbe wird der Menschensohn diesem Geschlechte sein. Worin die Gleichartigkeit bestehe, wird als bekannt umgangen. Matthäus hat den Wortlaut der Antwort nach ihrer tiefen Doppelbedeutung, Lukas die apostolische Umbildung derselben welche sie vereinfachte und welche nur die prophetische Bedeutung im Auge behielt.

Die neuern Erklärer lieben es nicht, zwischen dem prophetischen und dem historischen Momente eine Unterscheidung zu machen. Die Folge davon aber ist daß sie auf jeden Nachweis des logischen Fortschrittes in der Rede selbst verzichten müßen *).

*) Meyer hat hierüber nichts; ebenso Olshausen u. s. w. Oosterzee: „Diese ganze Antwort des Herrn athmet neben gerechter Entrüstung, eine himmlische Ruhe und Wahrheit; denn sie ließ Alle, welche die Wahrheit lieb hatten, deutlich erkennen, daß seine Weigerung ein Zeichen zu geben, vollkommen billig, außerdem nur bedingt und endlich nur zeitlich war.“

Das Zeichen des Jonas tritt in Gegensatz zu einem begehrten Zeichen; worin besteht denn dieser, wenn das Jonaszeichen nur Vorbild der Auferstehung ist? War sie ein nicht begehrtes, ein nicht begehrungswürdiges Zeichen? Ich wüßte darum nicht, wie der Satz anders lauten könnte, als: „Ihr begehrt ein Zeichen, ja das wird geschehen, das Zeichen des Jonas wird euch gegeben werden.“ Die ältern Erklärer gingen über diese Schwierigkeit nicht so leicht hinweg. Der Fehler ihrer Deutung besteht aber darin daß sie in die logische Verkettung falsche Mittelglieder einsetzten. Auf Maldonat habe ich schon bei Matth. verwiesen; beispiels halber will ich noch jene Erklärung welche den meisten Beifall fand, im Auszuge mittheilen. „Jesus sagt auf die Forderung welche nicht aus einem guten Willen des Volkes kam: „Ein Zeichen wird ihm nicht gegeben, aus dem Himmel nämlich, dergleichen es verlangt, sondern aus der Erde. Denn das bedeuten die Worte „außer das Zeichen des Jonas.“ Außer (nisi) steht in den heiligen Büchern öfter in gegensätzlichem Sinne gleich mit sondern.“ *)

31. Des Südens Königin wird aufstehen im Gerichte mit den Männern dieses Geschlechtes und wird sie verdammen, weil sie von den Grenzen der Erde kam, die Weisheit Salomons zu hören; und siehe, mehr als Salomon ist hier.

---

*) Zunächst aus Jansen genommen; diese Auffassung ist aber schon älter, sie hat die glossa interlin., Euthym. Zigab, Cornel. a L. Franz Lucas, Natal. Alex. (nur etwas modificirt) u. s. w. Auch Arnoldi und Reischl: „Wenn die Pharisäer ein Zeichen aus der Höhe zur Tiefe begehrten, so verweist sie der Heiland auf jenes Zeichen, welches von der Tiefe zur Höhe führt.“ Diese Auffassung scheitert an dem Umstande daß bei Matth. der Zusatz „aus dem Himmel“ fehlt. Wir sind aber 1. nicht berechtigt, aus andern Evangelien Ergänzungen aufzunehmen die zur logischen Form gehören. 2. Wir haben bei Matth. die Originalstelle, bei Luk. die abgeleitete, umgebildete; es ist nun ein ganz einfacher Grundsatz, den Originaltext nicht einem abgeleiteten unterzuordnen. 3. Bei Luk. tritt der historisch-logische Zusammenhang der Antwort Jesu vor ihrer typisch-prophetischen Sachbedeutung zurück; er wird fast ganz ignorirt, weil er für seine Leser ohne Interesse war.

32. Männer von Ninive werden aufstehen im Gerichte mit diesem Geschlechte und es verdammen, weil sie Buße thaten auf die Predigt des Jonas; und siehe, mehr als Jonas ist hier.

Jesus zeigt an zwei sprechenden Beispielen, mit welchem Rechte er Israel ein „böses Geschlecht" nenne. Eine Königin kam bis von den Grenzen der Erde, die Weisheit Salomons zu hören und eine Gläubige zu werden *); hier aber ist mehr als Salomon, und Israel hört nicht und glaubt nicht. Die Männer von Ninive thaten Buße auf die Predigt des Jonas ohne Zeichen zu fordern; hier aber ist mehr als Jonas, und Israel fordert Zeichen ohne Buße zu thun. Darum werden sie im Gerichte aufstehen und dieses böse Geschlecht verdammen **).

„Aufstehen im Gerichte mit diesen" heißt: mit diesen zu Gericht erscheinen. Wenn Gott über sie Gericht halten wird, werden die Niniviten und die Königin von Sabäa als Zeugen (nicht als Mitangeklagte) darin auftreten und kraft ihres Zeugnisses (nicht kraft ihres Richterspruches) sie verdammen. Auf ein großes, öffentliches Gericht Gottes in der messianischen Zukunft wartete das ganze Volk; Jesus zeigt, welche Wendung es nehmen werde; nicht sie werden aufstehen, um die Heiden zu verdammen, sondern Heiden werden aufstehen und sie verdammen.

---

*) Dieß allein verlieh der Reise jenen hohen Werth den Jesus darauf legt, Nicht das äußere Schaugepräng und Spiel mit Räthseln. Die Königin sagt auch: „Gepriesen sei der Herr dein Gott, der an dir Gefallen gehabt hat, dich auf den Thron Israels zu setzen (1 Kön. X, 9)."

**) Oosterz.: „Weniger treffend hat Lukas die Vergleichung mit Salomo der mit Jona vorangestellt, weil da doch alsdann die schöne Klimax der Rede verloren geht." Wir haben aber zwei ganz coordinirte Beispiele wobei es vollkommen gleich ist welches vorangestellt wird. Man schlägt zwar gerne die Reise der Königin für viel verdienstlicher an als die Bußwirkung der Niniviten — aber worin sollte dieser Vorzug liegen? Sollte die tiefe Verdemüthigung des Königs von Ninive einen geringern sittlichen Werth haben als die weite Reise der Königin von Sabäa — eine Reise die sie nicht in Sack und Asche, sondern mit dem höchsten königlichen Gepränge machte?

Jesus gibt hier von sich selbst Zeugniß, das aber in jenem andern worin er sich den Menschensohn nannte, schon enthalten war. Mit demselben Rechte als er sich den Menschensohn nannte, konnte er sich auch über Salomon und Jonas stellen, ohne Widerspruch zu besorgen; denn der Menschensohn ist der Messias, der Messias aber ist mehr als Salomon und Jonas. Ich bemerkte zu Matthäus: „Salomon repräsentirt die Offenbarung der göttlichen Weisheit im A. Bunde, Jonas jene der göttlichen Macht; beide sind in Jesus Christus vereinigt und offenbaren sich in einer Fülle wie nie zuvor. Ist er nun mehr als Salomon und Jonas waren, wie groß muß also die Sünde Israels sein, das ihn nicht hört und ihm nicht glaubt, da Heiden hörten und glaubten, als sich ihnen Gott in einem viel beschränkteren Maße offenbarte." Natürlich schließe ich damit andere Vergleichungspunkte nicht aus; wenn z. B. Reischl sagt: „Jonas war der Knecht, hier ist der Herr" *), und widerum: „Hier ist nicht ein Salomon, der über Cedern und Ysop redet — sondern hier ist Weisheit Gottes, welche sonst unaussprechliche Geheimnisse offenbart." Heubner: „Christi Bußpredigt läßt alle andern weit hinter sich, denn sie ist mit Ankündigung der Gnade verbunden. Salomons Weisheit war irdisch, Christi Weisheit himmlisch, dem Ursprung und dem Ziele nach." Ambrosius sagt, das Beispiel der Niniviten und der Königin des Südens bezeichne die zwei Wege welche zum Glauben führen: die Buße und die Liebe zur Weisheit. „Aus diesen beiden besteht die Kirche, daß du entweder zu sündigen nicht wissest, oder zu sündigen aufhörest; denn die Buße entfernt das Böse, die Weisheit behütet davor." **) Nach andern aber sind die beiden Beispiele die Gegenbilder des ungläubigen Volkes von dem die einen im Gegensatze zu den Niniviten Jesum sahen, ohne zu glauben, die andern im Gegensatze zur Königin des Südens von Jesus hörten, ohne daß sie sich

---

*) Siehe Jansen: Excessus istius comparationis consistit in eo, quod Jonas erat servus — Christus vero Deus ac Dominus.

**) Ex duobus igitur constat ecclesia, ut aut peccare nescias, aut peccare desinas; poenitentia enim delictum amovet, sapientia cavet.

die geringe Mühe gaben, ihn aufzusuchen *). Origenes sagt: „Die Schrift bewundert es, daß die Königin Saba's von den Enden der Erde kam, die Weisheit Salomons zu hören, die, als sie das Mahl und die Geräthschaften und die Aemter seines Hauses sah, voll des Staunens war. Wir aber, wenn wir die so großen Schätze unsers Herrn, und die Geräthschaft seines Wortes und den Reichthum seiner Lehre gering achten; wir, wenn wir nicht essen das Brod des Lebens, wenn wir sein Fleisch nicht essen und sein Blut nicht trinken, dürfen nicht vergessen, daß der Herr Güte hat und Strenge." **)

33. Niemand aber der eine Lampe angezündet hat, stellt sie an einen verborgenen Ort oder unter den Schäffel, sondern auf den Leuchter, damit die Hereintretenden das Licht sehen.

34. Die Lampe des Leibes ist das Auge; wenn nun dein Auge rechtschaffen ist, wird dein ganzer Leib helle sein, wenn es aber böse ist, wird auch dein Leib finster sein.

35. Siehe nun zu daß nicht das Licht das in dir ist, Finsterniß sei.

Unsere Rede verbindet ein Sprichwort mit einem Bilde und bringt beide in einen Zusammenhang mit dem unmittelbar vorausgehenden: „siehe, hier ist mehr als Jonas." Wir müßen nun zuerst darüber im klaren sein was der Inhalt des Sprichwortes und was die Bedeutung des Bildes sei, dann werden wir uns auch über ihren Zusammenhang unter sich und mit dem vorausgehenden verständigen können.

Der Inhalt des Sprichwortes (V. 33) ist einfach und unangefochten. Man stelle die Lampe auf den Leuchter heißt: jeder Besitz, jede Kenntniß, jedes Talent, jede Gewalt u. s. w. soll in der ihr angemessenen Weise verwerthet und gewürdigt werden. Unser Satz enthält, wie man sieht, zwei Momente:

---

*) (Pseudo-) Clem. Rom. epist. III.

**) Hom. XXXVIII in Luc. sub fine.

den Gebrauch den man macht, und die Anerkennung, die Würdigung die man findet. Der Sache nach entspricht dem ersten die Aufforderung, mit dem anvertrauten Talente zu wuchern, dem zweiten etwa der wohl moderne Spruch: dem Verdienste seine Krone. Unsicherer scheint die Bedeutung des Bildes, nach den mannigfachen Deutungen zu schließen die sich davon finden. Um nicht von vorne herein irre zu gehen, müßen wir das Bild selbst wohl beachten. „Die Lampe des Leibes ist das Auge“ heißt: das Auge ist das Organ zur Aufnahme des Lichtes, mit dem Auge verbindet sich der von außen einströmende Lichtstrahl, so daß es zur Leuchte des Körpers, zu einer brennenden Lampe für den Körper wird. Dieses leibliche Auge stellt Jesus als ein Abbild des geistigen Auges hin, da er sagt: Siehe wohl zu daß die Lampe in dir, d. i. dein geistiges Auge, nicht finster sei. Welches nun ist erstens das geistige Auge? Ich meine, es gebe keine andere Antwort als: die Fähigkeit, die Empfänglichkeit für das geistige Licht, genau wie es das leibliche Auge für das äußere Licht ist, oder wie ich zu Matth. VI, 22, 23 sagte: die Sehnsucht, das Verlangen nach dem geistigen Lichte, da sich die Fähigkeit für etwas im Verlangen darnach kund gibt. Welches ist zweitens das geistige Licht? Ich meine, es gebe auch darauf keine andere Antwort als: die göttliche Offenbarung. Hat es damit seine Richtigkeit, dann ist das sehende Auge die aus der Verbindung dieses Lichtes mit dem Auge des Geistes entspringende Erkenntniß, die um so größer sein wird, je reiner das Auge und je voller die Lichtzuströmung ist.

Nun darf nicht übersehen werden daß Jesus bei der Anwendung des ganzen Bildes vom Anfange bis zum Ende eine Voraussetzung macht, eine Voraussetzung die nicht absolut statt finden muß, die er aber als vorhanden denkt; es ist dieselbe welche wir auch beim leiblichen Auge durchweg annehmen, nämlich daß ihm das Licht nicht fehle, was an sich ja fehlen könnte. In dem Zustande, wie sich Jesus den Menschen, d. i. die hier Angeredeten denkt, umströmt sie eine Fülle des geistigen Lichtes. Ein gesundes Auge in dieser Atmosphäre einer

wunderbaren Lichtfülle, sieht, d. i. es gelangt zur Kenntniß der Wahrheit, des Heiles und der Seligkeit, sein Sehnen wird gestillt. Darum ruft er so nachdrücklich warnend aus: Siehe wohl zu daß dein Auge in dir gesund sei; denn wofern du nicht siehest, kommt das nur von deinem Auge, nicht von einem Mangel an Licht. Nicht sehen aber heißt: auf sein Heil verzichten, verloren gehen. Alles hängt also davon ab daß unser Auge gesund, d. i. daß es auf den rechten Gegenstand gerichtet sei. Welches Sehnen und Verlangen das allein gesunde sei, unterliegt nach den Ansprüchen die Jesus an seine Zuhörer schon in den Worten: „hier ist mehr als Jonas" macht, keinerlei Art von weiterm Bedenken; es ist einzig und allein jenes Verlangen das zu Christus, zum christlichen Glauben und zur christlichen Erkenntniß führt.

Nach dem eben gesagten ergibt sich der logische Zusammenhang beider Aussprüche des Herrn von selbst: „Man stellt das Licht auf den Leuchter: das wahrhaft brennende Licht, das sehende Auge im geistigen Leben ist aber nur der Glaube an mich; wer nicht glaubt, der ist blind und wandelt im Finstern, wenn er auch zu sehen meint." Anders aber verhält es sich betreff des Zusammenhanges beider Sätze mit dem vorausgehenden; da läßt sich eine unmittelbar logische Verkettung nicht nachweisen, wir haben hier vielmehr einen logischen Sprung, der aber absichtlich, ich möchte selbst sagen, mit einer gewissen Nothwendigkeit in ein anderes Geleise einleitet. Jesus ist nämlich in dem Selbstzeugnisse: „siehe, hier ist mehr als Jonas," bei dem Punkte angelangt, wo er die Rede immer abbricht, sei es daß er sie unmittelbar schließt, oder daß er ihr eine andere Wendung gibt, wie hier geschieht. Ein sachlicher Zusammenhang läßt sich wohl erkennen, ein formell logischer findet aber nicht statt. Ich möchte mir den erstern etwa so vergegenwärtigen: „Hier ist mehr als Jonas. Und merket wohl: Nur der Glaube daß ich mehr bin als Salomon und Jonas, ist jene Lampe von der das Wort gilt: man stellt die Lampe auf den Leuchter; das heißt: nur dieser Glaube ist jene Lampe deren Leuchten nicht verborgen und nicht un-

gewürdiget d. i. nicht unbelohnt bleibt, sie leuchtet hin zum ewigen Leben." *)

Sehr bezeichnend ist der frappante Ausdruck: „Siehe nun zu daß nicht das Licht in dir Finsterniß sei", statt: daß nicht das Auge oder die Lampe in dir finster sei. Es gibt, wie ein vollkommenes leibliches Nicht-sehen, ebenso ein geistiges Nicht-sehen im absolut Blödsinnigen. Jeder Mensch aber der den Gebrauch seiner Vernunft hat, sieht, und in dieser Beziehung ist jedes Auge auch ein Licht, d. i. mit einer Erkenntniß begabt. Wenn sie aber nicht jene eine und einzige ist die Jesus meint, jene welche im Lichtstrahle der göttlichen Offenbarung zum Glauben an ihn führt, so nennt er sie eine Finsterniß in welcher der Mensch verloren geht, oder wie wir auch sagen könnten, eine Blendung welche ihn in's Verderben stürzt. Ich muß auf einen Umstand hinweisen dessen Beachtung mir wichtig scheint. Der Ausspruch Jesu Christi hat eine allgemeine Giltigkeit: es gibt nur ein Licht welches das Auge des geistigen Menschen zu seinem Heile erleuchtet — die göttliche Offenbarung, umgebe sie ihn mit

*) Mey. denkt sich den Zusammenhang also: „Hier ist mehr als Salomo, mehr als Jonas. Diese Erkenntniß aber, einmal entzündet an meinem Worte, darf man nicht unterdrücken und unwirksam machen, sondern man muß sie, wie ein auf den Leuchter gestelltes Licht, ungehemmt auch auf Andere wirken lassen, — wozu freilich nothwendig ist, das Licht der eigenen Erkenntnißkraft hell und unverfinstert sich zu bewahren." Darnach wäre der Sinn: Auf daß die christliche Erkenntniß frei und ungehindert wirken könne, muß man das Licht der eigenen Erkenntnißkraft sich hell und unverfinstert bewahren. Das wäre wahrhaftig der sogenannte erleuchtete Glaube, der sich ganz auf sein eigenes Licht stützt. Wenn aber in diesem selbsteigenen Lichte Jesus Christus dem einen als der Sohn Gottes erscheint, dem andern dagegen nicht, und wenn in diesem selbsteigenen Lichte der eine an die Auferstehung des Fleisches glaubt, der andere aber nicht, und wenn beide, woran nicht zu zweifeln, ihr Licht für ganz hell und unverfinstert halten? De Wette verzichtet darauf, einen Zusammenhang ermitteln zu wollen; mehr als Verzichtung aber ist was Oosterzee hat: „Ich bin mehr als Jonas. Um dieß aber zu erkennen, stellt man nicht (wie ihr thut) das Licht unter den Scheffel." Das Bequemste ist, auf Matthäus zu verweisen!

vollem Lichte oder in wenigen schwachen Strahlen: aber in diesem allgemeinen Sinne nimmt er ihn nicht sondern in seiner speciellen Anwendung auf die Zuhörer. Wenn *sie* nicht glauben, wenn *sie* bei dieser Lichtfülle die sie umströmt in der Finsterniß bleiben — *wie schrecklich ist diese Finsterniß!*

36. *Wenn nun dein Leib helle ist ganz und gar so daß er nicht einen finstern Theil hat, dann wird er ganz und gar helle sein, wie wenn die Lampe mit ihrem Strahle dich erleuchtete.*

In dieser Weiterführung des Bildes die er mit „nun" einleitet, drückt Jesus eine *Bedingung* aus an welche die Wirkung des Lichtes von dem er redet, gebunden ist, ohne die es vergeblich im Menschen leuchten würde, so daß er das Licht hätte und doch nicht davon beleuchtet würde. Diese Bedingung ist daß es den ganzen Menschen durchdringe, daß sich kein Theil davon ausschließe. Im *Bilde* dessen sich Jesus bedient, d. i. am Leibe ist eine solche bloß theilweise Beleuchtung durch das Auge nicht denkbar, wohl aber in der *Sache* die Leib und Licht hier abbilden, am geistigen Leben und am geistigen Lichte. Der Mensch kann das Licht der göttlichen Offenbarung in sich aufnehmen, ohne daß alle seine Kräfte davon durchdrungen würden, ohne daß sich sein ganzes Denken, Wollen und Thun in diesem Lichte bewegte. Wie so viele glauben bis zu einem gewissen Punkte, von wo sie dann nicht mehr im Lichte der Offenbarung wandeln, sondern auf den Wegen welche die Leidenschaft, die Gewohnheit, der eigene Wille vorzeichnet. Wo nun dieses eintritt, wo nicht der *ganze* Mensch im Lichte des Glaubens wandelt, da hat er das Licht ohne davon *erleuchtet* zu werden, er hat das *Licht*, aber es fehlt der *Segen* des Lichtes, oder wie unser Satz lautet der in seiner Wendung die Betonung ändert: Nur wenn dein Leib *ganz* erleuchtet ist, dann wird er ganz *erleuchtet* sein, wie wenn ihn die Lampe mit ihrem Lichte beschiene. Jesus widerholt die Vergleichung, weil das *oben* gewählte Bild vom Auge das den Leib erleuchtet, erst *in diesem hier gesetzten Falle* seine volle Anwendung findet.

Von den alten Erklärern gibt Euthym. eine den sachlichen Inhalt ganz erschöpfende Erklärung, indem er sagt: „Wenn die Seele ganz helle ist so daß sie keinen Theil an sich hat der durch ein Leiden (eine Leidenschaft) verfinstert wäre, weder in Beziehung auf ihr Erkennungs-, noch Vorstellungs-, noch Willensvermögen, alsdann wird sie ganz erleuchtet sein, wie wenn die Lampe dich mit ihrem Strahle, d. i. mit ihrem überaus herrlichen und glänzenden Lichte beschiene" *). Von den neuen Erklärern verweist Meyer treffend auf den Wechsel des Nachdruckes der theils durch die Wortstellung theils durch die erklärenden Nebensätze angedeutet wird; nämlich: „wenn dein Leib helle ist ganz und gar so daß u. s. w., dann wird er sein ganz helle, wie wenn u. s. w." Er sagt: „Die Beachtung obiger Verschiedenheit des Nachdruckes im Vorder- und Nachsatze, welche durch die verschiedene Stellung von ὅλον klar angezeigt ist, entfernt den Schein der Tautologie beider Glieder und beseitigt sowohl die Veränderung der Interpunction als auch die versuchten Conjecturen" **).

Eine ungewöhnliche, fast ausnahmslose Beistimmung bis auf unsere Tage wurde der Erklärung zu Theil die Maldonat gibt, da er sagt: Im Nachsatze stehe nicht mehr „erleuchtet wird sein dein ganzer Leib", sondern allein „ganz (totum)", das, sobald es die Erklärer auf den Leib zurückbezögen, eine unvermeid-

---

*) *Εἂν αὕτη (ψυχὴ) ὅλη φωτεινὴ εἴη, μὴ ἔχουσα μηδὲν μέρος ἐσκοτισμένον πάθει, μήτε τὸ λογιστικὸν, μήτε τὸ θυμικὸν, μήτε τὸ ἐπιθυμητικὸν, ἔσται φωτεινὴ ὅλη κ. τ. ἑ.* Er folgt der Platonischen Eintheilung in die drei Seelenkräfte *ὁ νοῦς, ὁ θυμός, τὸ ἐπιθυμητικόν.* Der Verständlichkeit halber übersetzte ich *θυμικόν* mit Vorstellungsvermögen, memoria nach Augustinus: intellectus, memoria, voluntas.

**) Z. B. de Wette: „Dieser dem Lukas eigene Spruch ist tautologisch, indem der Vordersatz das nämliche enthält, was der Nachsatz. Daher hat man theils die Lesart ändern wollen (Bornem. will das erste *ὅλον* streichen), theils mit der Erklärung gekünstelt, wie Vogel — welcher interpungirt: *εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον, φωτεινὸν μὴ ἔχον τὶ μέρος, σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον:* wäre auch dein Körper, kein lichtes Theilchen habend, dunkel, so wird er ganz licht sein. Das einfachste ist, die Tautologie anzuerkennen, doch so daß der Nachsatz, zumal durch die hinzugefügte Vergleichung, den Gedanken verstärkt".

liche Tautologie enthielte. Er verstehe deßhalb darunter nicht den Leib, sondern im ganz allgemeinen Sinne alles was der Mensch hat, wie wenn Jesus in einer Verneinung gesagt hätte: Nichts wird sein das nicht erleuchtet wäre, sobald dein ganzer Leib erleuchtet ist. Und zur Verdeutlichung fügt er bei: „Das Auge, lehrt der heil. Augustinus, bedeutet die Intention, der ganze Leib alle Kräfte und Anlagen, das Ganze alle menschlichen Handlungen welche aus diesen Kräften hervorgehen. Wenn deine Intention gut ist, werden alle deine Kräfte und Anlagen in der rechten Beschaffenheit sein, und wenn dieses stattfindet, wird alles was daraus hervorgeht erleuchtet und recht sein. Und nehme ich für weil kraft eines Hebraismus, wie noch oft. Auf diese Art ergibt sich ein klarer und einfacher Sinn" *). Reischl unter Berufung auf Euthymius und Maldonat (?) sagt: Wie der ganze Leib von dem Lichtquelle des klaren Auges mit Einem Blicke blitzartig in das Helle versetzt wird; so wird auch das Gemüth mit seinem innern Lichte, wenn kein Theil — verfinstert blieb, sofort die ganze Seele, die ganze Persönlichkeit eines Menschen erleuchten". Aber es versteht sich doch wohl von selbst daß, wenn kein Theil verfinstert blieb, der ganze Mensch erleuchtet sei. Das wäre, im Ernste gesprochen, eine Tautologie vom reinsten Wasser. Ferner ist die Vergleichung mit dem Blitze und dem plötzlichen Durchleuchten sprachlich und sachlich

*) Vrgl. dazu Grotius (der im Todesjahre Maldonats, 1583 geboren wurde): *ἔσται* supple *σοι*: illud *φωτεινὸν* intellige *τὸ σῶμα:* id est, eum tibi usum praebebit corpus totum lucidum, quem praeberet late coruscans lucerna: adeo nihil erit quod te offendat. Das engl. holl. Bibelw. in der Anm. des deutsch. Herausgebers. Jansen. Nat. Alex. u. s. w. Sollte dieß der Sinn sein, dann müßte *πάντα* statt *ὅλον* gesetzt sein: *ἔσται φωτεινὰ τὰ πάντα*, oder *ὅλον* wenigstrns den Artikel haben. Von den Neuesten wiederholt Oosterz. buchstäblich die Aeußerung Meyers. Olshaus. nimmt *φωτεινὸν* im activen Sinne: der ganze Mensch werde leuchten und strahlen, wie wenn ein Licht im Dunkeln Jemanden mit seinem Lichte bestrahlte. Er übersieht dabei nur daß nicht steht *φωτίζῃ τινα* (einen dritten) sondern *φωτίζῃ σε* (dich — den schon strahlenden und leuchtenden!).

unbegründet. Es gibt keine Blitzlampe (wie eine Lampe für ein anderes gewöhnliches Licht), und nirgends wird das milde und allmählig wachsende Licht des Glaubens und der christlichen Erkenntniß mit dem grellen, augenblicklich wider verschwindenden Leuchten des Blitzes verglichen *).

37. Während er aber redete, bat ihn ein Pharisäer daß er ein Frühmahl bei ihm nehme. Da trat er ein und setzte sich zu Tische.

38. Der Pharisäer aber, dieß sehend, staunte daß er sich vor dem Mahle nicht zuerst ganz wusch.

Jesus war vielleicht im Begriffe gewesen, weiter zu reisen, und hatte die Heilung des Besessenen, da er schon unter Wegs war, vorgenommen. Ehe er die Stadt verließ und die Weiterreise antrat, lud ihn ein Pharisäer mit seinen Begleitern zu einem Frühmahle ein das wir von einem Frühstücke (im engern Sinne) unterscheiden müssen, da es erst gegen Mittag genommen wurde und aus mehreren Speisen, besonders bei Einladungen, bestand, so daß es die Stelle unsers Mittagstisches vertrat **).

Statt unsers Ausdruckes „ganz wusch" steht im Griechischen: „daß er sich nicht zuerst untertauchte", was sich auf eine Waschung des ganzen Leibes durch ein Bad bezieht. Eine so umständliche Sache, vor einem Frühstücke ein Bad zu nehmen, nicht, woran man zunächst allein denkt, die Hände zu waschen, hat etwas befremdliches, das aber um so weniger die Berechtigung

---

*) Lucerna fulgoris (der Vulg., siehe darüber die Anm.) übersetzt Reischl: „Leuchten des Blitzes" — aber mit welchem Rechte? Denn 1. lucerna heißt nur die Lampe (die Oellampe); das Licht, Leuchten heißt lumen (= luc-men), lucerna (λύχνος) est instrumentum quod lumen praebet. 2. Steht fulgor, nicht fulgur, letzteres heißt der Blitz, ersteres aber Glanz, Schimmer, z. B. fulgor armorum. Matth. XXIV, 27: sicut enim fulgur exit. Luk. XVII, 24: sicut fulgur. Dagegen Ps. XVII, 13: prae fulgore. Job: XI, 17 quasi meridianus fulgor.

**) Dem prandium (Frühmahl) ging bei den Römern das jentaculum (primus cibus) voran; am Abende folgte die coena. Die Zeit des prandium war die sechste Stunde. Mart. IV, 8. Suet. Claud. 34.

gibt vom Wortlaute abzuweichen, als es vielmehr den Tadel im Munde Jesu erst recht begründet.

Der Pharisäer hatte eine Waschung des Leibes erwartet, wie sie bei levitischen Verunreinigungen stattfand, weil Jesus einen Besessenen geheilt, vielleicht selbst berührt und sich überhaupt länger in einem dichten Volkshaufen bewegt hatte. Das schien dem Einladenden den Fällen anzugehören die nach der pharisäischen Casuistik eine Waschung des ganzen Leibes nothwendig machten, wie Markus eines solchen Falles gedenkt wo er sagt: „sie waschen ihren Leib, wenn sie vom Markte heimkommen (VII, 4)".

Die Antwort Jesu (V. 39 flgd.) nimmt einen etwas andern Ausgangspunkt und einen sehr heftigen Character an. Dazu kommt daß in demselben tief einschneidenden Tone der Mißbilligung noch andere pharisäische Lehrpunkte berührt werden, wozu keine nächste Veranlassung vorlag. Diese Umstände brachten manchen Erklärer auf die Vermuthung daß Lukas willkührlich an ein Mahl Reden geknüpft habe die bei einer andern Gelegenheit und erst später gehalten worden seien, da sie hier als eine zu schwere Verletzung der Urbanität kaum denkbar wären. Wir haben zwar keinen Maßstab für die „göttliche Grobheit" zu der Jesus Christus gegen die Pharisäer berechtigt war, und bloß unser Begriff des Schicklichen könnte keine Einwendung gegen die historische Treue im Berichte des Lukas sein: weil aber Matthäus dieselben Reden in einem Zusammenhange gibt der entschieden als der sachgemäßere erscheint, weil der Uebergang vom ersten Gegenstande der Rede, von den Reinigungen und Waschungen, zu den übrigen die noch folgen und zu dem widerholten Wehe über die Pharisäer sehr locker ist, so daß es den Eindruck macht, als ob der Herr die nächste beste Gelegenheit dazu gleichsam vom Zaune gebrochen habe: so bleibt immerhin eine Schwierigkeit in der Darstellung unsers Evangeliums die sich am einfachsten in folgender Weise lösen dürfte:

1. Das Gespräch wurde bei Tische absichtlich auf die traditionellen Reinigungsvorschriften übergeleitet, wobei Jesus, weil die Pharisäer in Opposition traten, ihre Zumuthungen mit aller Entschiedenheit und dem Ernste eines alten Propheten zurückwies

und den schmählichen Widerspruch aufdeckte in dem ihr Leben zu ihrer Doctrin stand.

2. Die apostolische Katechese im Kreise der Gemeinden für die das Lukasevangelium bestimmt war, nahm hier zugleich auch einige andere Reden des Herrn auf welche mit der über die äußere Reinigung in so ferne einen sachlichen Zusammenhang hatten, als sie die Stellung beleuchteten die Jesus von nun an zu den Pharisäern einnahm.

3. Die Veranlassung zu diesem gewaltigen Conflicte der vom obigen Frühmahle ausging, wurde summarisch nur nach den Reden Jesu, nicht nach den Gegenreden mit Ausnahme einer einzigen, erzählt, weil die Einzelnheiten betreff der pharisäischen Uebungen und Lehren für die Christen aus dem Heidenthume entweder bedeutungslos oder unverständlich waren. Die Worte Jesu selbst mußten theilweise dem Verständnisse und dem Interesse dieser Hörer und Leser angepaßt werden.

4. Was nun Jesus hier sprach, was von spätern Reden hier eingeschaltet wurde, läßt sich im Einzelnen nicht mehr mit voller Sicherheit erkennen. Eine Widerholung mancher Vorwürfe liegt in der Wichtigkeit und dem Ernste der Sache selbst: aber zur Annahme daß Jesus alles wörtlich so gesprochen habe, wie Lukas hier mittheilt, und daß er hernach alles wörtlich so widerholt habe, wie Matthäus enthält, dazu liegt auch kein Schein einer Nöthigung vor.

39. Der Herr aber sprach zu ihm: Jetzt ihr Pharisäer, das äußere des Bechers und der Schüssel reiniget ihr, euer Inneres aber ist voll Raub und Bosheit.

Das energische „jetzt ihr Pharisäer", womit Jesus seine Strafrede oratorisch eröffnet, bringt die jetzige Zeit und die jetzige Doctrin in einen Gegensatz zur alten Zeit und zur alten Doctrin *). Jetzt lehret ihr Becher und Schüsseln rein halten, wo-

*) Vrgl. Grotius: Ut nunc res sunt, nihil aliud curatis, quam quod ad exteriorem munditiam attinet: ut sui potissimum saeculi mores respiciat Christus. Mey.: „stillschweigender Gegensatz gegen ein besseres πάλαι".

ran man vordem nicht dachte, vordem lehrte man das Herz rein halten, woran ihr nicht denket. Die Pharisäer hatten nämlich diese ihre Lehre von den Reinigungen eben als einen Fortschritt der religiösen Erkenntniß dargestellt, als eine Sache die nur eine Entwickelung und consequente Fortbildung der mosaischen Offenbarung sei. Jetzt, sagten sie, sei man eben so weit gekommen und fortgeschritten daß man die Nothwendigkeit auch dieser Reinigungen erkannt habe; oder wer wolle dem Fortschritte der religiösen Erkenntniß Schranken setzen? hieße das nicht die Religion selbst leugnen? Diesem gegenüber sagt Jesus mit der bittersten Ironie: Ja wahrhaftig, jetzt seid ihr in eurem religiösen Leben dahin gekommen daß ihr die Becher reiniget und das Herz im Schmutz der Sünde lasset! Die Spitze dieser tiefverwundenden Stachelrede liegt besonders im Worte Pharisäer, das, wie wir wissen, der Abgesonderte, d. i. der Reine, Heilige bedeutet, so daß „jetzt ihr Pharisäer" zugleich heißt: „Ihr Reinen von jetzt — ihr reiniget die Schüsseln und Becher und lasset das Herz voll Schmutz. Das ist euer Fortschritt in der religiösen Erkenntniß mit dem ihr der alten Zeit gegenüber euch brüstet!"

Bei Matth. XXIII, 25 lautet die Stelle: „Ihr reiniget das Aeußere des Bechers, sein Inneres aber ist voll von Raub." Da wird die Sauberkeit des Bechers dem Schmutze seines Inhaltes entgegengehalten; in unserer Stelle die Sauberkeit des Bechers dem Schmutze des Herzens, so daß Becher und Schüssel für alles äußere das gereinigt wird steht. Bei dieser Umbildung bekam der Satz einen allgemein verständlichen Sinn der hundertfache Anwendung auch in den religiösen Uebungen und Vorstellungen der Heidenwelt fand; denn man war nur zu geneigt, das ganze religiöse Leben auf solche äußere Werke und Vorschriften zu beschränken.

Auf solche Nachweisungen des Zusammenhanges welche dem griech. νῦν eine ganz fremde Bedeutung unterschieben, kann keine Rückſicht genommen werden. Oosterz. z. B. übersetzt νῦν mit „schön!" und erklärt: „so muß es nur gehen, so sind sie auf dem rechten Wege". Mald. dem man unbedenklich folgte, sagt von νῦν, vim habere adversativam.

Neben dem allgemeinen „Bosheit" steht mit Absicht das specielle „Raub", Beraubung, weil die Pharisäer wegen ihrer Habsucht berüchtigt waren, und die Habgier überhaupt ein Erbübel des jüdischen Volkes ist.

40. Ihr Thoren, hat nicht der das Aeußere schuf, auch das Innere geschaffen?

Diese wenigen Worte werfen ein grelles Schlaglicht auf das Unvernünftige eines solchen Thuns. Der Satz selbst, logisch formulirt, lautet also: Wenn die Pharisäer um Gottes willen das Aeußere reinigen, und wenn derselbe Gott das Aeußere und das Innere geschaffen hat: dann müssen sie um so viel mehr bestrebt sein, das Innere zu reinigen, als es in den Augen Gottes über dem Aeußern steht. Die beiden Obersätze konnten nicht angestritten werden. So gewiß Gott alles erschaffen hat, so gewiß wurden alle Reinigungen und Waschungen um Gottes willen vorgenommen. „Ihr haltet, sagt Jesus, das Aeußere mit so ängstlicher Sorgfalt rein aus religiösen Beweggründen, nicht als ob ihr einen pur natürlichen Abscheu hättet, aus einem Becher zu trinken, der nicht vor euren Augen gereinigt worden wäre, oder mit Händen zu essen die ihr nicht unmittelbar zuvor gewaschen hättet. Wenn ihr nun um Gottes willen rein haltet was immer nur Mittel sein kann, um wie viel mehr solltet ihr rein halten, was der Zweck selbst ist! Denn der Mensch lebt nicht daß er esse, sondern er ißt daß er lebe; der Sünder aber ist todt.

Der Ausdruck „das Aeußere" bezeichnet, wie schon sein Gegensatz unzweideutig lehrt, das Leibliche und Sichtbare im weitesten Sinne, die äußere sichtbare Welt gegenüber dem Geistigen und Unsichtbaren, dem Ebenbilde Gottes im Menschen *).

*) Mey. weiset die Beziehung auf den Körper und Geist als contextwidrig zurück, aber seine res externae und res internae sind dasselbe. Denn für die res internae wird es kaum eine andere Sachbezeichnung als Geist, das Geistige geben? Die res externae umfassen mehr als den menschlichen Körper, alles Sichtbare. Worin die eigentliche Beweiskraft uns.

41. Jedoch das was drinnen ist, gebet als Almosen, und siehe, alles ist euch rein.

Ironie und Ernst wunderbar gemischt. Jesus hat gleichsam Mitleid mit der ängstlichen Sorgfalt der Pharisäer, nichts unreines zu essen. Er theilt ihnen also, da alle Vorsichtsmaßregeln unzureichend schienen, ein Universalmittel, einen allgemeinen Kanon mit unter den alle einzelnen noch so verwickelten Fälle unfehlbar subsummirt werden können, indem er sagt: „Gebt was in euren Bechern und Schüsseln ist den Armen, und alles wird rein". Mit „jedoch" räumt er ihnen ein Bedenken ein welches auch sein voriger Ausspruch nicht ganz beseitigen konnte, daß nämlich die Sorgfalt für die Reinhaltung des Innern jene für das Aeußere nicht ausschließe. Die Pharisäer hätten daher immerhin noch Einwendungen machen können. Um nun auch diese zu beseitigen, fügt er bei: Jedoch, solltet ihr nicht beruhiget sein, so höret noch eine zweite Verhaltungsregel die euer Gewissen in jedem Falle beschwichtigen wird: Gebet was in euren Bechern ist den Armen, und das Unreine ist für euch rein. Jesus sagt mit Absicht: „gebt was ihr essen und trinken wollet", statt: „gebt von dem was ihr essen und trinken wollet", theils weil sich diese Beschränkung von selbst verstand, theils weil eben darin die eigentliche Ironie lag: „Wenn ihr im Zweifel seid — und das waren sie eigentlich immer — so gebt es den Armen; das ist das sicherste Mittel, euch nicht zu verunreinigen". Wir müssen dabei wohl beachten, einmal daß Jesus nur die pharisäischen Reinigungsgebote im Auge hat, nicht die mosaischen; dann daß er dem entsprechend bloß für die äußere Reinigung ein Uni-

Verses liege, wird nirgends besonders hervorgehoben, nur Reischl sagt: „Eben weil Ein allerreinster Urheber beider Ordnungen des Geschaffenen — ist; darum will er beide gereinigt wissen und am meisten jene Ordnung die ihm die ähnlichere ist." Aber warum unterließ Jesus was Gott fordert? Bei dieser Auffassung welche den Pharisäern gewiß ganz zugesagt hätte, wird als Obersatz hingestellt was Jesus gerade leugnet, daß Gott diese Reinigungen fordere. Es ist nämlich nicht von den levitischen sondern einzig von den pharisäischen Reinigungsgeboten die Rede, welche Jesus nicht anerkennt.

versalmittel angibt, nicht für die innere von Sünden. Die Schwierigkeit welche der obige Satz so vielen Erklärern zu enthalten schien *), und die mancherlei Versuche, den Zusammenhang mit dem vorausgehenden herzustellen, kommen daher daß man die eben berührten zwei Punkte außer acht ließ.

Maldonat sagt im wesentlichen: „Es entsteht hier die allgemeine Frage, auf welche Weise Christus das Almosen zum einzigen Heilmittel der Sünden mache? Denn wie? wofern die Pharisäer Almosen gegeben, aber an ihn nicht geglaubt hätten, wären sie gerechtfertiget worden? Wer wird das behaupten wollen? Manche Erklärer nun, mehr rathend als die Schwierigkeit lösend, sagen daß man statt des Imperativs im Indikativ übersetzen soll: ihr gebet, nicht: gebt! gleich als ob die Pharisäer dafür hielten, ihre Sünden durch irgend ein Almosen tilgen zu können. Aber dagegen streitet die thatsächliche Wahrheit daß die Pharisäer gar nicht daran dachten, sich von ihren Sünden durch Almosen reinigen zu wollen, sondern daß im Gegentheile all ihre Gerechtigkeit in äußeren Waschungen und Reinigungen allein bestand“.

„Er tadelt die Pharisäer daß sie den Leib waschen und die Seele zu reinigen unterlassen, und er fügt bei, alles würde rein werden, Leib und Seele, Aeußeres und Inneres, wenn sie Almosen geben würden. Ich zweifle nicht daß dieß eine Wahrheit

*) Schon Grotius bemerkt: Varie hic locus exponitur; vrgl. dazu Wolf. Von den neuern genüge es, die Worte de Wette's anzuführen: „Alles (Aeußeres und Inneres, Gefäße und Gemüth) ist euch rein. Ein anstößiger Sinn, die Werkheiligkeit begünstigend: daher Erasm. Lightf. Paul. Kuin. Bornem. u. A. Ironie annehmen: nach eurer Meinung braucht ihr nur das Geraubte als Almosen wegzugeben, so seid ihr von Sünde rein. Aber diese Erklärung widerspricht dem Ideengange bei Matth. der doch unserer Stelle trotz aller Abweichung zum Grunde liegt; auch wäre es eine schlechte Ironie, weil man sie vom Ernste nicht unterscheiden könnte. Will man einen Jesu würdigen Gedanken finden, so muß man annehmen, daß er anstatt der Gesinnung der Raubsucht und Bosheit die der mitleidenden Liebe fordere (Olsh.); aber er hätte sich dafür sehr unglücklich ausgedrückt. Offenbar reiht sich unsere Stelle an die bei VI, 24 f. bemerkten an, und die ganze Rede ist nicht ächt überliefert.“

sei; aber da entsteht doch die Frage, in wie ferne Almosen die Seele reinige, und ich antworte mit Beda und Bonaventura, in so ferne als es die Seele zur Vergebung der Sünden disponirt, d. i. der göttlichen Erbarmung den Weg bereitet. Das ist richtig und wahr, doch gefällt mir eine andere Auffassung besser, die nämlich wornach der Herr sagt: Gebt Almosen statt eurer Waschungen; Almosen wird euch mehr reinigen als alle diese Waschungen die ihr so oft vornehmet. Der Leser urtheile selbst" *).

Der Text der Vulg. lautet in unserm Verse: „Uebrigens aber, gebet Almosen". Nicht zu billigen ist die Uebersetzung: „Jedoch, was erübrigt ist, gebet als Almosen". Der Wortlaut selbst ist gegen diese Uebertragung und noch viel mehr die Sache. Die christliche Lehre lautet nicht, vom Erübrigten und Ueberflüssigen, sondern von dem was man hat, den Armen zu geben **).

42. Aber wehe euch, ihr Pharisäer; denn ihr verzehntet die Minze und die Raute und jegliches Gemüs, und umgehet das Gericht und die Liebe Gottes. (Aber) dieses sollte man thun und jenes nicht unterlassen.

„Aber" — leitet eine Reihe von Wehe ein, anknüpfend an die beiden vorausgehenden Sätze welche nach ihrem positiven In-

---

*) Vrgl. dazu Mey.: „Diese Liebesthätigkeit wird euch eure sämmtlichen cäremoniellen Reinigungen überflüssig machen." Ich bin damit ganz einverstanden, aber mit der wesentlichen Beschränkung daß nur die pharisäisch traditionellen Verfügungen gemeint sind. Unrichtig ist die Art wie er die Verbindung mit dem Vorausgehenden herstellt: „Gleichwohl — obgleich es so übel mit euch steht, gebt u. s. w." Oosterz. adoptirt die Erklärung von Erasmus (siehe oben de Wette) welche schon Mald. richtig abgewiesen hat.

**) Reischl beruft sich auf Mald., er aber führt unter mehreren Erklärungen an letzter Stelle auch die (einzig) richtige an: quod superest, i. e. quod unicum vobis remedium reliquum est. Die alte (Ulenbergische) Uebersetzung hat indeß auch schon: „gebt Almosen von dem was übrig ist." Bucher schaltet kurzweg ein „euch" ein: „gebt vielmehr von dem was euch übrig ist." Kistem.: „Wohlan von dem was da ist gebet Almosen."

halte Reinhaltung des Herzens und Almosen als das eigentliche Ideal eines Pharisäers aufstellten. „Aber ach, wie ferne seid ihr von diesem Ideale!"

„Das Gericht und die Liebe Gottes umgehen, daran vorübergehen" heißt das umgehen, nicht thun was Gericht und Liebe Gottes, beide personificirt gedacht, ihrem Grundwesen nach fordern. Das Gericht fordert Gleichschätzung des Nächsten mit sich selbst, also Gerechtigkeit, Treue, Wahrheit, gleiches Maß und Gewicht nach dem Grundsatze: was du nicht willst daß dir geschehe, füge keinem andern zu. Die Liebe fordert Werthschätzung Gottes über Alles, so daß wir um Gottes willen thun was wir weder um uns noch um des Nächsten willen thun würden, sie fordert Heilighaltung Gottes durch eigene Heiligung, Furcht Gottes, Wandel vor ihm u. s. w. Die beiden Wörter „Gericht und Liebe" umfassen somit das ganze innere Wesen des Menschen, die innere Gewissenstreue entgegen der äußern welche in der Gewissenhaftigkeit der Zehentleistungen abgebildet ist. Während sich aber die äußere Gewissenhaftigkeit von selbst ergibt, da wo die innere vorhanden ist, muß das umgekehrte Verhältniß nicht stattfinden; die äußere Gewissenstreue kann vorhanden sein, die innere fehlen. Darin liegt eben der Vorwurf welchen Jesus den Pharisäern macht daß sie den Schein haben ohne die Sache. Dieser zweite Vorwurf bildet ein ganz entsprechendes Gegenstück zum ersten im V. 39: Die Waschungen des Leibes u. s. w., d. i. den Schein halten sie aufrecht, die Reinigung des Herzens, d. i. die Sache geben sie preis.

Ueber die pharisäischen Zehentgebote siehe zu Matth. XXIII, 23 (III, 206 flg.)

43. Wehe euch, ihr Pharisäer, denn ihr liebet den ersten Sitz in den Synagogen und die Begrüßungen auf den Marktplätzen.

Das zweite Wehe trifft die Pharisäer wegen ihrer Ehrsucht und Selbstgefälligkeit. Der Jude überhaupt war stolz und eitel, die Pharisäer ganz insbesondere. Es ist bekannt, mit welcher Geringschätzung sie alle die behandelten welche nicht zu ihrer Sekte

gehörten. Man sollte sie als die einzig beglaubigten Lehrer und Vorbilder des echten Judenthums in und außerhalb der Synagoge respectiren, in der Synagoge dadurch daß ihnen die Plätze der Lehrer und geistlichen Väter reservirt blieben, außer der Synagoge im sonstigen öffentlichen Verkehre dadurch daß man sie zuerst und ehrfurchtsvoll begrüßte.

Nach Maimonides waren die Stühle der Aeltesten dem Volke, jene des Volkes der heiligen Lade (für die Thora) zugekehrt *). Diese Stühle der Aeltesten als der geistlichen Väter und Führer keinem zu überlassen der nicht ein „Ihriger" wäre, war Parteisache.

Die Etiquette des Begrüßens ist im Morgenlande umständlicher und strenger als bei uns. Man hält sehr darauf daß der Geringere zuerst grüße und keine von den gebührenden Titulaturen auslasse **).

44. Wehe euch, denn ihr seid wie die unkenntlichen Gräber, und die Leute gehen darauf und wissen es nicht.

Die Begründung des dritten Wehe wird in einem Gleichnisse vorgetragen dessen Sinn und Bedeutung keiner weitern Erklärung bedurfte. Wer über ein unkenntlich gewordenes Grab schreitet, verunreinigt sich ohne daß er es weiß und will: ganz

*) Hilch. Tephillah c. XI, §. 4 citirt von dem engl. Bibelw.; vrgl. ferner Grotius: Multis in locis irrepsit consuetudo ut eruditionis famam aliquam consequuti homines honoratius sederent, quo pertinet hic locus. Et extant in Hebraeorum libris decreta de hac re, quo legis periti, quo Pharisaei sedere deberent. Atque inde natum proverbium, ut plebs rudis quam populum terrae vocabant, diceretur scabellum pedum Pharisaeorum.

**) Vrgl. Matth. XXIII, 8—10 (III, 193 flg.). Martial. III, 95: nunquam dicis ave, sed reddis, Naevole, semper. Taanith f. 20, 2 cum accederet (R. Eliesor) ad urbem suam, prodierunt in occursum suum cives et dixerunt: Rabbi, Rabbi. Von R. Jochanan B. Zachai wird als besonderes Zeichen der Demuth angeführt daß er alle Leute zuerst grüßte, selbst auf dem Markte. Berachot f. 27, 1. vrgl. Wetst. zu Matth. XXIII, 7. Wer seinem Lehrer, sagen die Rabbinen, den gebührenden Titel entzieht, reizt die göttliche Majestät u. s. w. Lightf. ad l. c.

dasselbe geschieht denen die mit den Pharisäern Umgang haben. Das Vergleichungsglied liegt in dem verderblichen Einflusse den die Pharisäer gleich verunreinigenden Gräbern auf Andere üben. Statt sie zu reinigen d. i. zu bessern, verunreinigen d. i. verschlechtern sie jene die mit ihnen in geistige Lebensgemeinschaft treten. Es ist darunter nicht ihre Heuchelei pur als solche gemeint, sondern ihre falschen Grundsätze in der Maske des Eifers für das Gesetz mit der sie die Unwissenden anlocken und ins Verderben stürzen *).

Das Grab verunreinigte levitisch. Mit den levitischen Verunreinigungen wurden auch die Christen aus dem Heidenthume bald bekannt, schon durch die Christen aus dem Judenthume, welche ihre Beobachtung nur zu hartnäckig auch von ihnen forderten. Daß Leichen und Gräber verunreinigen und Lustrationen fordern, war eine bekannte, wenn auch nicht überall zugestandene Sache. Nach den Lykurgischen Gesetzen sollten die Todten in den Städten begraben werden, zum Zeichen daß die Gräber nicht verunreinigen. Berührung von Leichen verunreinigte nach alter griechischer und römischer Vorstellung **).

Unser Vers verglichen mit Matth. XXIII, 27 bietet ein belehrendes Beispiel der Freiheit mit welcher die apostolische Katechese solche Aussprüche Jesu behandelte die sich auf speciell rabbinische Vorschriften oder Uebungen bezogen. Der Wortlaut beim

---

*) In der Regel bleibt man bei der Heuchelei allein stehen, d. i. bei dem Widerspruche des reinen und schönen Aeußern zum schmutzigen, befleckten Innern. Z. B. Olshausen: „Jesus vergleicht die Pharisäer mit Gräbern, die innerlich Moder umschließen, äußerlich aber hübsch aufgeputzt erscheinen.“ Heubner: „Jesus redet von der Heuchelei derer, die bei gänzlicher Verdorbenheit des Herzens äußerlich ehrbar erscheinen.“ Aber nach uns. Stelle kann dieß nicht zuerst und allein gemeint sein, weil die ganze zweite Hälfte des Verses unnütz und störend wäre. Auch bei Matth. liegt der Vergleichungspunkt in der verunreinigenden Wirkung der Gräber die eben deßhalb übertüncht werden.

**) Vrgl. Virg. Aen. VI, 228—230. Idem ter socios pura circumtulit unda, Lustravitque viros. — Dazu bemerkt Heyne (edid. Wunderlich) Lustratio haec facto funere solemnis.

ersten Evangelisten wäre den Heidenchristen ohne weitläufige Erklärung die nicht zur Sache selbst gehörte, unverständlich gewesen. Um dieß zu vermeiden, kleidete man die Rede selbst in eine Form die ihren Anschauungen und Vorkenntnissen angepaßt war *).

45. Einer aber von den Gesetzkundigen erwiderte und sprach zu ihm: Lehrer, indem du dieses redest, schmähest du auch uns.

Die Sekte der Pharisäer bestand aus zwei Ordnungen, den eigentlichen Gelehrten (den Rabbinen neben den Schriftgelehrten) und den Jüngern d. i. ihrem Anhange im gemeinen Volke. Das letzte Wehe wegen ihres verderblichen Einflusses war ausschließlich gegen die erste Ordnung gerichtet, deßhalb erhebt sich auch ein Mitglied derselben mit einer Einrede in der unter einer höflichen Form („Lehrer!") der beleidigte Stolz unverhohlen zu Tag tritt: „auch uns" — die Lehrer und Väter des Volkes die über

---

*) Ganz verkehrtes hat Oosterzee: „Das übertünchte Grab als solches ist kaum mehr zu erkennen, und man kann also darüber hingehen ohne es selbst zu wissen." Gerade damit die Gräber erkannt wurden, übertünchte man sie. Pokocke hat in der Porta Mosis eine eigene Dissertation über unsere Stelle, verglichen mit Matth. XXIII, 27; siehe Appendix notarum cap. V, p. 73—85. Sie beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Ritus der Gräbertünchung. Er hält an der Identität des Vergleichungsgliedes beider Stellen fest, erklärt τάφοι κεκονιαμένοι, wenn ich ihn recht verstehe, von übertünchten Gräbern welche ihre Tünche verloren haben und dadurch äußerlich als ὡραῖοι erscheinen und ἄδηλα μνημεῖα werden: eadem sepulchra quae quod ἄδηλα essent, utpote gramine et herba obducta, adeoque ὡραῖα, seu speciosa hominibus apparerent, adeo ut iis inambulantes incauti, κονίᾳ seu calce aquâ temperatâ pro more signabantur: non enim ideo quod κεκονιαμένα essent, ὡραῖα videbantur, sed contra quod speciosa, herbis forsan virentibus tecta — atque vestita, vel saltem a reliqua terra nihil specie exteriori differentia, adeoque ἄδηλα nulla latentis immunditiei notâ insignita, calce in cautelam notabantur (p. 82, 83). Man kann ὡραῖοι und ἄδηλοι für identisch dem sachlichen Begriffe nach erklären, aber dazu paßt κεκονιαμένοι nicht, weil es die ὡραῖοι und ἄδηλοι als solche negirt. Die τάφοι κεκ. sind eben keine ὡραῖοι mehr, so wie Pokocke das Adj. erklärt: speciosa i. e. herbis virentibus vestita.

allen Tadel erhaben sind. So lange die Rede Jesu nicht die specielle Richtung eines direkten Angriffes auf die Lehrer nahm, konnte man seinen Tadel hingehen lassen, denn in jeder Herde gibt es einzelne räudige Schafe. Jetzt aber wurde eine entschiedene Ablehnung Pflicht der Selbsterhaltung; Jesus mußte zu einer genauern Erklärung aufgefordert werden.

Der Ausdruck „Gesetzkundiger" entspricht sachlich dem oft vorkommenden „Schriftgelehrter"; ob er, der Sprechende, auch ein „Gesetzlehrer" d. i. ein bevollmächtigter Rabbi war *), liegt im Worte selbst nicht, hat indeß auf die Sache keinen Einfluß. Daß er aber ein Pharisäer gewesen ist, sein „auch uns" also keinen Gegensatz zu den Pharisäern enthält, sieht man zur Evidenz aus der Antwort die ihm Jesus gibt.

46. Er aber sprach: Wehe auch euch, ihr Gesetzkundigen, denn ihr bürdet den Menschen unträgliche Lasten auf, und ihr selbst, nicht mit einem von euren Fingern berühret ihr die Lasten.

Der Grundgedanke dieses Vorwurfes ist einfach: gegen sich lax, gegen andere streng; während bei den Lehrern auch nach einem rabbinischen Axiome das Gegentheil statt finden soll **).

In der Form wählt Jesus eine starke Hyperbel: „nicht mit einem Finger anrühren was man andern aufbürdet". Doch erregt nicht dieser Ausdruck Bedenken, da die Spruchrede sich überhaupt gerne starker Gegensätze bedient, sondern viel eher die Frage, was Jesus unter den schweren und unträglichen Lasten verstanden habe, ob das mosaische Gesetz nach den Normen der pharisäischen Erklärung, oder die traditionellen pharisäischen Zusätze. Ich entschied mich, bei Matth. XXIII, 4, für die erste Annahme, indem ich sagte, die mosaischen Gebote wurden dadurch schwer und unerträglich daß die pharisäische Doctrin mit exclusiver Strenge am dürren Buchstaben hing und jede Deutung nach dem Geiste

---

*) Ueber die verschiedenen Bezeichnungen Gesetzkundiger (νομικός), Schriftgelehrter (γραμματεύς) und Gesetzlehrer (νομοδιδάσκαλος) siehe Luk. V, 17 (IV, 509) und Matth. XXII, 35 (III, 539).

**) Vrgl. Matth. XXIII, 4 (III, 190).

grundsätzlich abwies (III, 190 flgd.). Ich muß auch jetzt noch dabei verharren. Denn 1. das mosaische Gesetz mit seinen dreihundert fünfundsechzig Verboten und seinen zweihundert achtundvierzig Geboten (sechshundert dreizehn im Ganzen) bedurfte keiner Zusätze mehr, um nach der starren Buchstabenklauberei der Pharisäer schwer und unerträglich zu werden. 2. Ganz ohne Zusätze d. i. ohne Erklärungen läßt sich kein Gesetzcoder denken. Ihr Werth hängt immer wesentlich vom Geiste ab aus dem sie entspringen; sie können ebenso das Gesetz erleichtern als erschweren. 3. Eine ganze Reihe von mosaischen Geboten hatte den Charakter strenger Zucht *), die durch jene rücksichtslose Aufrechthaltung welche der pharisäische Grundsatz: etwas mehr zu thun als das Gesetz fordere, und etwas mehr zu unterlassen als das Gesetz verbiete **), aussprach, zu einer unerträglichen Gewissensqual werden mußten. Gott spricht beim Propheten Ezechiel selbst: „Ich gab ihnen Gebote die nicht gut sind, und Rechte durch die sie nicht leben sollen (XX, 25)." Wenn man diesen theilweisen Strafcharakter der mosaischen Gesetze verkennt, wohin wird da die Gesetzerklärung anders führen, als zu einer Seelentyrannei? 4. Wenn Jesus bloß die traditionellen Zusätze der Pharisäer gemeint hätte, so hätten sie keinen Tadel verdient, denn eben diese Zusätze hielten sie. Auch wären sie nur die Folge eines ängstlichen, vielleicht irrenden Gewissens gewesen das Jesus nur mit der größten Schonung zurecht gewiesen hätte ***).

*) Vrgl. darüber die Erklärung zu Matth. XI, 30 (II, 116 flg.)

**) Siehe die Erklär. zu Matth. V, 21 (I, 179 flg.).

***) Mald., wie ich schon bemerkte, sagt: Onera vocat (Jesus) proprias scribarum et pharisaeorum traditiones. Man folgte ihm nur zu schnell, z. B. Jansen: nempe traditiones, tum seniorum, tum proprias, nur fügt er noch bei tum ipsius quoque praecepta legis divinae. Die Protestanten adoptirten dieß gerne, um dann z. B. mit Heubner sagen zu können: „Menschensatzungen sind allemal eine Last." Ebenso Olshausen der indeß doch nicht ganz ignorirt daß Jesus mehr und schwereres fordere als alle Satzungen der Pharisäer. Auch Reischl bleibt bei diesen pharisäischen sogenannten Menschensatzungen stehen: „Die Pharisäer, welche mit beschwerlichen und überhäuften Gesetz- und Ritualvorschriften das äußere Leben, wie das Gewissen bebürdeten u. s. w.

47. Wehe euch, denn ihr bauet die Denkmäler der Propheten, eure Väter aber tödteten sie.

48. Ihr gebet also Zeugniß und stimmet den Werken eurer Väter bei; denn sie tödteten sie, ihr aber bauet (ihre Denkmäler).

Einen sicheren Ausgangspunkt zum richtigen Verständnisse dieser beiden Verse gibt die vorausgeschickte Vergleichung der Pharisäer mit Gräbern, jedoch nach ihrer ursprünglichen Formel welche uns Matthäus bietet. Dort ist nämlich ihr Sinn: Was bei andern Leuten anzieht, muß bei den Pharisäern abschrecken, gleichwie die Uebertünchung bei andern Dingen anzieht, bei den Gräbern aber zurückschreckt. Die Wahrheit dieses Satzes weist unser obiges grelles Beispiel nach: Was bei andern als Sühne vergangener Frevel erscheint — die Errichtung von Denkmälern, wird bei den Pharisäern eine Fortsetzung derselben. Sie vollenden die Sünde in dem womit sie andere sühnen. Indem sie die Grabstätten der von ihren Vätern gemordeten Propheten herstellen, legen sie gleichsam den Schlußstein auf das Sündengebäude ihrer Väter.

Jesus geht dabei von der Anschauung aus daß die Pharisäer die Gräber der Propheten nicht aus Verehrung bauen, sondern daß sie im unabweisbaren Instinkte des Kindes das vollenden was die Väter ihnen zu thun übrig gelassen haben. Man halte wohl diese ihre Werke für Eingebungen der Pietät, aber dem sei nicht so; sie seien nur Product der innerlich treibenden Bosheit, ein Zeugniß ihrer Uebereinstimmung mit ihren Vätern den Prophetenmördern. Diese tödteten die Propheten, sie thun was jene nicht mehr vermochten und bauen ihre Gräber. Es gibt einen instinctiven Trieb im Geistesleben wie im Naturleben, beim Einzelnen wie bei ganzen Völkern. In dieses geheimnißvolle Gebiet einer höhern Nothwendigkeit verlegt Jesus das Thun der Pharisäer.

Vom blos menschlichen Standpunkte aus würde diese Rede dem Vorwurfe einer sophistischen Spielerei mit Thatsachen nicht entgehen können; aber Jesus nimmt einen höheren Standpunkt ein — den des göttlichen Richters und Herzenserforschers der die

geheimsten Antriebe kennt, über die sich der Mensch selbst nicht mehr Rechenschaft geben kann. Einen Umstand, glaube ich, müssen wir wohl in's Auge fassen, Jesus verwirft diese Werke der Pharisäer nicht, er zeigt nur wie sie Gott ansehe, welchen Werth sie vor ihm haben.

Maldonat kommt im wesentlichen auf denselben Gedanken zurück, wenn er sagt: „Jene, welche die Gräber der Pharisäer bauten, konnten es entweder deßhalb thun, um ihr Gedächtniß zu ehren, oder um sie im gewissen Sinne noch mehr zu tödten, um mit ihren Leibern auch ihr Gedächtniß zu begraben, gleichwie Strassenräuber die Gemordeten nicht aus Menschlichkeit begraben, sondern gleichsam durch einen neuen Mord, damit sie unentdeckt bleiben. Die Pharisäer nahmen ihr Thun im ersten, Jesus im zweiten Sinne." Aehnlich sind die Worte von Grotius: „Damit diese Stelle recht verstanden werde, muß man beachten daß Gott oft der Menschen Werke und Worte deute, nicht wie sie wollen, sondern in einem ganz andern Sinne der aber auf sie vollkommen paßt." Er fügt dazu den leider zu wahren Satz: Wie gerne bauen wir die Gräber derjenigen, die wir überleben wollen.*) Die neuern Erklärer gingen auf die Sache nicht näher ein. Meyer bleibt nur beim Wortspiele oder eigentlich Witze stehen den Jesus mit dem Worte „Sohn und Vater" treibe**): „Wenn ihr so von euren Vätern redet, so leget ihr das Zeugniß ab, daß ihr zu der Sippschaft der Prophetenmörder gehört! ***)

49. Deßwegen hat auch die Weisheit Gottes gesprochen: Ich werde senden zu ihnen Propheten und Apostel, und von ihnen werden sie tödten und verjagen,

---

*) Vergleiche dazu den Spruch: Sis licet divus, dummodo non vivus.

**) Wie schon Wetst.: Vox filiorum alio significatu sumitur a Pharisaeis, alio a Christo.

***) Reischl hat: „In Eifer und Freigebigkeit für Erhaltung dieser Monumente der Vorzeit prunkte gerne der Hochmuth der Pharisäer." Ebenso Heubner: „Man rühmt die alten Frommen — und verherrlicht sie offenbar aus Eitelkeit und Ruhmsucht."

50. damit gefordert werde das Blut aller Propheten das ausgeschüttet wird seit Grundlegung der Welt, von diesem Geschlechte,

51. vom Blute des Abel bis zum Blute des Zacharias der umkam zwischen dem Altare und der Wohnung. Ja ich sage euch, es wird von diesem Geschlechte gefordert werden.

Zusammenhang und Inhalt dieser Verse sind in vollkommener Harmonie mit dem Berichte bei Matth. XXIII, 34 — 36; die einzige Eigenthümlichkeit unsers Evangelisten besteht in der Formel womit sie eingeleitet werden: „deßhalb hat die Weisheit Gottes gesprochen." Ich möchte darüber in Kürze sagen:

Jesus hatte in den unmittelbar vorausgehenden Worten nicht mehr wie ein Lehrer (so hatte ihn der Gesetzkundige titulirt), sondern ganz wie ein Prophet und Richter in göttlicher Sendung und Vollmacht gesprochen. In demselben prophetischen Tone und Geiste in welchem er den Pharisäern ihre Sünden aufgedeckt hat, kündigt er ihnen nun auch das Ende an welches sie nehmen werden, und gründet es auf einen göttlichen Urtheilspruch den er nach seinem Wortlaute, wie er ihn aus dem Munde Gottes vernommen, mittheilt: „die Weisheit Gottes hat gesprochen", gerade wie die alten Propheten ihr „der Herr hat gesprochen" anwenden. Dem Sinne nach sind diese beiden Formeln identisch; sie bezeugen eine unmittelbare göttliche Offenbarung und Mittheilung.

Warum Jesus gerade die Formel: „die Weisheit Gottes" wählte, statt der gewöhnlichen „der Herr", darüber steht uns kein Urtheil zu. Ich aber denke: 1. die Formel war einfach und verständlich; 2. sie wies gleich von vorne herein die Vermuthung ab, als ob Jesus von einer alttestamentlichen Stelle nur eine Anwendung machen wolle; 3. sie war vollkommen sachgemäß. Die ordnende, alles bestimmende Kraft Gottes, die wir als göttliche Vorsehung und Vorherbestimmung bezeichnen, ist dem Hebräer die Weisheit Gottes; sie spricht, d. i. sie bestimmt, ordnet, erwählt und verwirft, der Geist Gottes wirkt, führt es aus.

Andere Erklärungen welche sich geltend zu machen suchen, spalten sich in drei Richtungen. Die Eine hält unsere Worte für eine bloße Uebergangsformel des Evangelisten. Doch berechtigt nichts zur Annahme einer solchen gewaltsamen Unterbrechung der Rede Jesu, sei sie eine unbewußte wie Meyer dafür hält *), oder eine bewußte nach einigen ältern Erklärern **). Eine zweite nimmt ein wirkliches Citat aus dem A. Testamente an. Aber eine solche Stelle existirt nicht, und die Formel selbst ist schon dagegen ***). Eine dritte endlich zu der sich die ältern Erklärer mit Vorliebe bekennen, meint, Jesus habe sich selbst die göttliche Weisheit genannt †). Statt: „ich sage“, habe er die Worte gebraucht: „die Weisheit Gottes hat gesprochen.“ Ein solches Selbstzeugniß ohne alle Erklärung und ohne alle Veranlassung wäre den Zuhörern absolut unverständlich gewesen.

Das göttliche Strafurtheil lautet nach seinem sachlichen Inhalte: „sie (die Pharisäer) werden das Maß der Sünden Israels vollmachen“, nach seinem formellen: „Gott wird ihnen Propheten und Apostel senden, damit das Maß der Sünden voll werde“, oder mit andern Worten: die Art der Ausführung wird darin bestehen daß Gott auch ihnen Apostel und Propheten sendet, durch deren Tödtung das Maß der Sünden voll wird. Der Hauptnachdruck der Rede liegt auf: „sie“ — eben dieses Geschlecht, nicht etwa ein späteres in einer unbestimmten Zu-

---

*) „Man citirte den Ausspruch bei Matth. ἐγὼ ἀπιστέλλω — in der Kirche so: ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν. — Und in dieser spätern Citationsform läßt hier Luk. schon Jesum selbst reden.“

**) Jansen: Explicat hanc energiam Lucas quando dicit suis, non Christi verbis: propterea et sapientia dei. Franz. Luc.

***) Reischl: „Indem der Herr sich auf den Ausspruch der Weisheit Gottes beruft, verbindet er den — Rückweis auf ähnliche Klage des A. T. (Jer. 7, 25. III Kön. 19, 14) mit seinem eigenen, gleichfalls unmittelbar göttlichen Ausspruche.“ Auf bloße Capricen daß Jesus z. B. ein verloren gegangenes Buch welches den Titel ἡ σοφία τοῦ θεοῦ gehabt habe, citire, kann hier nicht eingegangen werden.

†) Euthym. Zigab. Corn. a L. Natal. Alex. u. s. w.; von den neuern Olshaus. Oosterz.

kunft, wird die Geschicke des Volkes zu ihrer endlichen Erfüllung im furchtbaren Gerichte über Jerusalem bringen.

Die Grundprincipien auf denen dieses Strafurtheil der Verwerfung Israels die vor der Thüre ist, ruht, sind: 1. Jedes Volk hat sein festgesetztes Maß der Sünde. 2. Ist dieses voll, dann kommt das Gericht über alle seine Sünden vom Anfang an. 3. Dieses Gericht der göttlichen Abrechnung ist ein äußeres, zeitliches, und trifft als solches die Maße, also in gewissem Sinne den Unschuldigen mit dem Schuldigen. 4. „Gott ist mit den Heiligen heilig, mit den Verkehrten verkehrt (Ps. XVII, 26, 27)"; oder wie der Herr durch den Propheten spricht: „Siehe, ich will an diesem Volke Wunder über Wunder thun, und ausgehe die Weisheit seiner Weisen", oder durch den Mund seines Apostels: „Wie sie es nicht achteten, Kenntniß von Gott zu haben, so hat er sie hingegeben in einen verworfenen Sinn (Röm. I, 28)." Ganz dasselbe Object welches den Menschen eines guten Willens erleuchtet und zum Heile führt, verblendet und führt zur Verdammniß den Menschen eines bösen Willens. Wie Jesus Christus von sich sagt, er sei zum Aufstehen und zum Fallen vieler in Israel (II, 34. I, 144 flg.), so sagt Gott von sich, er sende Apostel und Propheten, damit sie dieselben hören und leben, und damit sie dieselben nicht hören und umkommen, d. i. das Maß der Sünde voll machen.

Ueber das Einzelne siehe die Erklärung zu Matth. XXIII, 34—36, III, 216—225.

52. Wehe euch, ihr Gesetzkundige, denn ihr habt den Schlüssel der Erkenntniß weggenommen. Selbst seid ihr nicht hineingegangen, und die Hineingehenden habt ihr zurückgehalten.

Die Erkenntniß, d. i. die Weisheit wird gerne einer Schatzkammer oder einem Hause verglichen das mit allem reichlich ausgestattet ist was den Menschen beseligen kann*). Dieses Haus

*) Sprüche IX, 1: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut — hat geschlachtet ihr Schlachtvieh, gemischt ihren Wein, hat gerüstet ihren Tisch u. s. w.

aber ſteht nicht offen daß man ohne weiteres nur von ſeinen Gütern und Schätzen zu nehmen braucht, ſondern iſt verſchloſſen und nur demjenigen zugänglich der den Schlüſſel dazu, d. i. der den rechten Lehrer hat, denjenigen der in der rechten Weiſe lernt und lehrt *).

Das Lehren der Phariſäer war, wie es ihnen Jeſus widerholt vorhielt (V. 44 und 46), ſeinem Grund und Principe nach verkehrt und falſch; darum ſagt er, ſie haben den Schlüſſel der Erkenntniß weggenommen. Er wählt, ſtatt des ſcheinbar einfachern „verloren", das ſtärkere „weggenommen" d. i. abgezogen, weil es zugleich ihre Schuld und böſe Abſicht mitausdrückt; denn wider ihr beſſeres Wiſſen und Gewiſſen hielten ſie an ihren verkehrten Doctrinen und Grundſätzen feſt.

Der zweite Satz: „ſelbſt ſind ſie nicht hineingegangen u. ſ. w." enthält den factiſchen Nachweis zur Behauptung des erſten Satzes. Eben daran daß ſie nicht hineingegangen, daß ſie nicht im Hauſe ſind, erkennt man daß ſie den Schlüſſel abgezogen haben. Der Beweis aber daß ſie nicht im Hauſe ſind, wird weggelaſſen; er lag für Jeſus, wie für uns, in ihrem Unglauben. Wären ſie im Hauſe, ſo würden ſie auch Jeſus Chriſtus der zum Hauſe gehört, erkennen und an ihn glauben.

Das Haus deſſen Schlüſſel die Phariſäer abgezogen haben, um beim Bilde zu bleiben, iſt die altteſtamentliche Offenbarung, ihre Erkenntniß die Weisheit, oder jene Erkenntniß von der Jeſus hier redet **); ſie iſt nicht die chriſtliche Erkenntniß, ſondern ganz eigentlich die moſaiſche, aber die wahre d. i. jene die zu Jeſus Chriſtus führt. Ich glaube darauf beſtehen zu müßen daß Jeſus die Erkenntniß der gegebenen Offenbarung

*) Zur Redensart „Schlüſſel der Erkenntniß" ſiehe die Anm.

**) Tertull.: Quam vero clavem habebant legis doctores nisi interpretationem legis? cont. Marc. IV, 27 (II, 234). Theophyl.: Clavem scientiae vocavit Dominus doctrinam et legis manuductionem quae poterat ad Christum manuducere (Corder. Catena). Von ſpätern vrgl. Franz Lucas.

d. i. des Gesetzes meine*); denn 1. fordert es der Zusammenhang: die ganze Rede vom Anfang bis zum Ende bewegt sich um das Gesetz, als dessen Verdreher er die Pharisäer hinstellt; ihre Gesetz-Verdrehung und Verkennung machte den Glauben an ihn unmöglich. 2. Jesus verlangt Glauben, aber nur auf Grund des Gesetzes; dessen Erkenntniß ist auch seine Erkenntniß; von einer speciell christlichen oder neutestamentlichen Erkenntniß gegenüber der alttestamentlichen konnte noch keine Rede sein. 3. Den Schlüssel zur christlichen Erkenntniß hatten die Pharisäer nicht und nie, wohl aber den der alttestamentlichen, als solche die auf dem Stuhle Mosis sitzen. Daß sie diesen abgezogen haben, darin besteht eben ihre Sünde, die Sünde mit der sie das Maß der Sünden Israels voll machen. 4. Durch diese Auffassung gewinnen wir eine vollkommene sachliche Uebereinstimmung mit dem Ausspruche Jesu bei Matth. XXIII, 14: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, denn ihr verschließet das Himmelreich vor den Menschen.“ Das Bild vom Schlüssel und vom schließen hat eine Vollmacht, eine Gewalt zur Voraussetzung; zur Lehre

*) Meyer, Oosterzee, Reischl erklären γνῶσις von der Erkenntniß Jesu Christi. Ersterer sagt: „Die γνῶσις d. i. die Erkenntniß der ἀλήθεια, wie diese in der Erscheinung und Predigt Christi gegeben war, wird mit einem verschlossenen Hause verglichen, in welches zu gelangen man den Schlüssel braucht. Die νομικοί haben diesen Schlüssel weggenommen d. h. sie haben durch ihr der Wahrheit entgegenstehendes Lehrwirken die Leute unfähig gemacht, die Wahrheit zu erkennen.“ Man übersehe aber nicht, das verkehrte Lehrwirken der Pharisäer war in erster Linie gegen das Gesetz gerichtet. Darüber klagt sie Jesus an, und erst als Folge davon stellt er den Unglauben an ihn dar. Reischl: „Während und weil sie selbst aus Hochmuth sich dem Glauben — hartnäckig verschlossen, nahmen sie durch entgegengesetzte Lehre — auch den Uebrigen „den Schlüssel der Erkenntniß“ hinweg.“ Diese entgegengesetzte Lehre war keine andere als eine falsche Gesetzeslehre; nicht den Schlüssel der Erkenntniß Jesu, sondern den Schlüssel der Erkenntniß des Gesetzes das von Jesus Zeugniß gibt, hatten die Pharisäer hinweggenommen, d. i. abgezogen und damit, wie Matth. sich ausdrückt, das Himmelreich zugeschlossen. Einen andern Schlüssel hatten sie nicht, und was man nicht hat, wirft man nicht weg.

Chriſti erhielten wohl die Apoſtel einen Schlüſſel, um aufzumachen oder zu ſchließen, aber die Phariſäer nicht.

Maldonat erklärt „wegnehmen" im Sinne von „an ſich reißen." Weh euch, die ihr die Wiſſenſchaft des Heiles alſo euch anmaſſet daß ihr keinen Weg der Seligkeit anerkennet, als den ihr lehret. Andere folgten ihm *), aber der einfache Wortſinn iſt dagegen.

53. Als er aber von da hinwegging **), fingen die Schriftgelehrten und die Phariſäer an gewaltig auffätzig zu werden und ihn über mehreres abzufragen,

54. indem ſie ihm nachſtellten, (ſuchend) etwas aus ſeinem Munde aufzufangen (damit ſie ihn anklagen könnten).

Die Folge dieſer Rede war ein vollkommener Bruch der Phariſäer mit ihm. Nun wußten ſie wie ſie daran waren, und es galt jetzt einen Kampf auf Leben und Tod. Ein Friede iſt nicht mehr möglich. Von da beginnt bei Lukas die tragiſche Verwicklung.

---

*) Vrgl. Wolf: abstulistis, vobis solis vindicastis, ut hic explicat probe Elsnerus — aliique interpretes. Grotius entſcheidet ſich nicht; er führt den Syr. an surripuistis und den Arab. arripuistis aut in vos suscepistis, wozu er bemerkt: quum utrumque de legisperitis recte dicatur, prius praefero. Natal. Alex. Cornel. a L. unter Berufung auf Ambroſ.: cum doctrinam sibi divinae cognitionis usurpent.

**) Lachm. mit der Vulg.: Als er aber dieſes zu ihnen ſprach.

Zwölftes Kapitel.

Warnung vor den Pharisäern und vor jeder Menschenfurcht, Bekenntniß Jesu, Beistand des heiligen Geistes. Abwehr einer Zumuthung, Privathändel zu schlichten. Die Parabel vom reichen Thoren, die echte Sorglosigkeit. Der Schatz im Himmel. Die Gleichnisse von den Dienern, dem Hausvater und dem Hausverwalter. Feuer und Schwert das Jesus bringt. Die Zeichen am Himmel und die Zeichen der Zeit; absolute Nothwendigkeit sie zu beachten.

1. Dabei, als sich die Tausend und Tausende des Volkes versammelten so daß sie einander niedertraten, fing er zu sprechen an zu seinen Jüngern vor allem: Hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer der die Heuchelei ist.

Dabei, das heißt: bei diesen Nachstellungen und Versuchen der Pharisäer sich Jesu zu entledigen. Der Evangelist deutet damit einen doppelten Beweggrund der nun folgenden Worte des Herrn an. Der eine lag in der geistlichen Gefahr welche seine Jünger bedrohte, der andere in der leiblichen der sie dann verfielen, als sie die erstere treu im Glauben überwanden. Die geistige bezeichnet er mit den Worten: „Hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer", die leibliche indem er fortfährt: „Fürchtet diejenigen nicht welche den Leib tödten." Der andere Satz „da sich die Tausend und Tausende versammelten" hebt eine freundliche Lichtseite in den schweren Schatten hervor welche sich von nun an über das Haupt Jesu lagerten und seinen Lebensgang immer

mehr und mehr umdüsterten. Die Feindschaft der Pharisäer war noch nicht im Stande, die Volksmenge von ihm abzuhalten. Lukas gebraucht hier zwei starke Ausdrücke: „Myriaden (Tausend und Tausende) des Volkes" und „niedertreten." Das Gedränge um Jesus, aus Verlangen in seine Nähe zu gelangen, war so groß daß sie sich gegenseitig niedertraten, eine lebhafte, aber ganz getreue Schilderung von Volksversammlungen des Morgenlandes bei denen es laut und immer etwas gewaltsam zugeht.

Wir sehen: Der Zusammenhang mit dem vorausgehenden ist enger sachlich als chronologisch; wenigstens berechtigt der Wortlaut nicht zur Annahme daß sich die Leute zu Tausenden wartend vor dem Hause des Pharisäers zusammenschaarten, und daß Jesus bei seinem Heraustreten die hier mitgetheilten Worte sprach*). Unser Kapitel hängt mit dem eilften geschichtlich und sachlich zusammen, aber nicht in unmittelbarer Folge, gleichsam Schlag auf Schlag, wie man gerne dafürhält. Geistige Pausen waren für die Jünger nicht weniger Bedürfniß als leibliche. Eine solche Stille nach gewaltigen Aufregungen möchte ich hier eintreten lassen und also die eben folgende Rede von der vorausgehenden durch einige, freilich nicht näher zu bestimmende Zeit trennen. Vielleicht waren es ein Paar Tage, vielleicht eben so viele Wochen, da, als sich wider einmal Massen Volkes um ihn versammelten, sprach er zu seinen Jüngern: „Hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer!"

Dieser Satz machte Schwierigkeit, weil hier die pharisäische Heuchelei als der Sauerteig bezeichnet wird, vor dem Jesus warnt, bei Matth. XVI, 6, 11, 12 aber darunter die pharisäische Lehre verstanden wird. Meyer meint nun, der Zusatz

---

*) Reischl: „Während dessen Myriaden Volkes sich versammelt hatten d. h. um das Haus des Pharisäers her, bei welchem Jesus zu Tische gewesen." Ebenso Olshaus., Krafft (S. 112) u. s. w. Aber gegen die Uebers. während dessen sich versammelten siehe die Anmerk. Meyer dem Oosterz. folgt: „Während die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesu nach Verlassung des Hauses mit verfänglichen Fragen zusetzten, hat sich auch die zahllose Volksmenge hinzuversammelt, und Jesus hält nun die folgende Rede." Doch welch' eine Hetze wäre dieß gewesen! Würde sie Jesus geduldet haben? Lange verkehrt er nie mit ihnen.

bei unserm Evangelisten „welcher Heuchelei ist" enthalte nicht die Erklärung des bildlichen Ausdruckes*), sondern die Begründung der Warnung. Aber das ist unmöglich, der Relativsatz kann grammatisch und logisch nur die Erklärung des Bildes von „Sauerteig" sein. Mir scheint die Lösung des scheinbaren Widerspruchs (Sauerteig = Lehre nach Matth., und Sauerteig = Heuchelei nach Luk.) in der verschiedenen Volksanschauung vom Sauerteig in bildlicher Anwendung zu liegen. Der Hebräer verband damit den Begriff des Unreinen, Verdorbenen und Verderblichen, und gebrauchte deßhalb auch im sonstigen Verkehre den Ausdruck „Sauerteig" von einer falschen, verderblichen Lehre, so daß diese Bedeutung keiner Erklärung bedurfte, wie sie auch in der That bei Matthäus fehlt. Die Abendländer verbanden aber damit ganz andere Vorstellungen; da mußte die Erklärung mitgegeben werden, wobei natürlich die allgemeine: „Lehre" nicht ausreichte, sondern ganz speciell jener verderbliche Charakter der pharisäischen Doctrin benannt werden mußte der sie dem Sauerteige auch vor Griechen und Römern vergleichbar machte, und das war die Heuchelei welche ihre Lehre durchsäuerte. Wir haben im Satze „welcher die Heuchelei ist" jene Erklärung die das Wort „Sauerteig" im katechetischen Vortrage erhielt. Dadurch bekam die ernste Warnung Jesu zugleich eine Bedeutung für die unmittelbare Gegenwart, denn auch in die christlichen Gemeinden suchte sich die Heuchelei der Judaisten einzuschleichen.

2. Nichts aber ist verhüllt was nicht aufgedeckt, und verborgen was nicht erkannt werden wird.

Der Sinn dieser Sentenz (vrgl. VIII, 17) ist klar; ihre specielle Anwendung hängt von der Verbindung ab in der sie

---

*) Er sagt daß in diesem Falle der Artikel ἡ ὑπόκρισις stehen müßte. Indeß bei Abstractis fehlt der Artikel oft (Win. S. 109. Buttm. S. 78), zudem ist ὑπόκρισις das Subject und ohne nähere Bestimmung. Wenn man gewiß richtig sagt: ἡ ζύμη τῶν Φαρισαίων ἐστὶν ὑπόκρισις, ebenso, denke ich, auch: ἡ ζύμη τῶν Φαρισαίων, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις, „der Sauerteig der Pharisäer, ein welcher (als welcher) die Heuchelei ist." An Mey. schließt sich Oosterz. an.

vorgebracht wird. Nichts scheint einfacher, als die Anknüpfung an das vorausgeschickte Wort des Herrn. Die Bezeichnung der pharisäischen Lehre als einer Heuchelei führte zugleich darauf, ihre endliche Entlarvung anzukündigen die nach dem Erfahrungssatze „nichts ist so fein gesponnen, es kommt an die Sonne" nicht ausbleiben kann. Einst wird kommen der Tag der den schweren Vorwurf Jesu Christi nach seiner ganzen Ausdehnung bewahrheiten und die Heuchelei aller Welt aufdecken wird. Dieser Tag war näher und leider ganz anders gestaltet als ihn die Jünger sich denken mochten. Sie vergegenwärtigten sich den Tag der glorreichen Widerkunft Christi und es war der seines Leidens und Sterbens.

Auf denselben Grundsatz daß alles Verborgene offenbar wird, baut Jesus noch eine zweite Ankündigung welche den Gegensatz und in gewissem Sinne auch die Ergänzung zur vorausgehenden bildet — die Ehrenrettung der Apostel gegenüber der öffentlichen Beschämung der Pharisäer, indem er fortfährt:

3. Deßhalb wird alles was ihr im Dunkeln redetet, im Lichte gehört werden, und was ihr in's Ohr sprachet in den Kammern, auf den Dächern verkündigt werden.

Was die Pharisäer im Geheimen zu einander sagen, wird offenkundig werden zu ihrer Schande, was die Jünger im Verborgenen sich gegenseitig bekennen, wird bekannt und geprediget werden auf den Dächern, allüberall und in aller Zukunft zu ihrer Ehre. In der That wurden bald die geheimsten Rathschläge der Pharisäer aufgedeckt, und die geheimsten Bekenntnisse und schüchternsten Erwartungen der Jünger auf den Dächern gepredigt. Jesus hatte seinen Jüngern verboten, ihn als den Messias öffentlich zu predigen, und den Zeugen seiner Verklärung untersagt, davon zu reden; gerade was ihre Herzen am tiefinnersten bewegte, mußten sie vor der Menge zurückhalten, und er selbst redete in Parabeln, damit das Volk höre und nicht verstehe. Doch das sollte nicht immer, ja nicht lange mehr dauern; bald sollte der Tag anbrechen, wo sie nichts mehr zurückhalten werde, vor aller Welt das volle Zeugniß ihres Glaubens auszusprechen.

Der Sache nach stimmt unsere Stelle mit Matth. X, 27 ganz überein; eine Verschiedenheit besteht in der Form, indem Jesus beim ersten Evangelisten einen Auftrag, beim dritten eine Verheißung ausspricht. Ganz außerwesentlich ist die zweite Verschiedenheit: „was ich sage", und „was ihr redetet"; denn was er im Geheimen sprach, redeten auch sie unter sich im Geheimen. Eine eigentliche Geheimlehre wird damit nicht angedeutet; Jesus wies sie entschieden zurück: „ich habe allzeit offen gesprochen (Joh. XVIII, 28)" sind seine eigenen Worte, und in der Apostelgeschichte findet sich gleichfalls keine Spur derselben. Die Verweisung unsers Ausspruches auf die spätere apostolische Wirksamkeit: „was ihr wegen der Verfolgungen im Finstern gelehrt haben werdet, wird beim Siege meiner Sache mit größter Publicität verkündigt werden", scheitert an dem Umstande daß Jesus von der Gegenwart ausgehend sagt: „was ihr gesprochen habt", nicht von einer unbestimmten Zukunft: „was ihr gesprochen haben werdet" *).

Ueber das Einzelne siehe die Erklärung zu Matth. X, 26, 27. II, 43—48.

4. Ich aber sage euch, meinen Freunden, fürchtet euch nicht vor denen welche den Leib tödten und hernach nichts mehr zu thun vermögen.

---

*) Meyer vertheidigt diese seine Ansicht noch mit den Worten: „Der Ausdruck ἐν τῇ σκοτίᾳ von der apostolischen Thätigkeit ist nicht unpassend (de Wette), da er dieselbe nicht im Allgemeinen, sondern nur unter Verhältnissen (V. 4) charakterisirt." Aber V. 4 scheint mir gerade das Gegentheil zu enthalten. Nicht wegen dessen was die Apostel geheim hielten, wurden sie verfolgt, sondern wegen dessen was sie auf den Dächern predigten. Oosterzee meint, das Wort Jesu habe einen ganz allgemein moralischen Sinn: Hütet euch vor der Heuchelei, denn was ihr im Geheimen sprechet u. s. w. Das bedarf keiner Widerlegung. Die ganze Verwirrung kam, glaube ich, daher daß man sich in die Identität unsers Ausspruches mit dem bei Matth. nicht finden konnte. Mit der beliebten einfachen Zurückweisung auf den ersten Evangelisten ist wohl auch nichts geholfen.

5. Ich will euch aber zeigen, wen ihr fürchten sollt. Fürchtet den der, nachdem er getödtet hat, die Macht hat, in die Hölle zu werfen. Ja, sage ich euch, diesen fürchtet.

Die Anrede der Jünger mit „Freunde" weist zurück auf die Nachstellungen der Pharisäer welche sich auch über die Jünger als die Freunde Jesu auszubreiten drohten. Der Herr gibt ihnen aber in dieser gefahrvollen Lage nicht den Trost welchen man vom Messias zu erwarten berechtigt schien, daß sie nichts zu fürchten hätten, da kein Haar ihres Hauptes gekrümmt werden sollte. Im Gegentheile sagt er ziemlich unverholen hier und widerholt es bei andern Gelegenheiten, sie würden in die Hände ihrer Feinde fallen und selbst getödtet werden; und er hat bei diesem trüben Blicke in die Zukunft keine andern Worte als die der ernsten Mahnung, trotz alledem Gott allein zu fürchten und nicht die Menschen, was sie ihnen auch thun möchten. Für das schwache Fleisch in der That wenig Trost. Bei den Aposteln ist aber Menschenfurcht und Gottesfurcht etwas absolut unvereinbares. Sie sind kraft ihres Berufes in ein solches Verhältniß zu Gott und zu den Menschen getreten daß, wer aus ihnen die Menschen fürchtet, damit aufhört, Gott zu fürchten.

Der hl. Augustinus läßt einen christlichen Blutzeugen („ein Mensch stehend vor einem Menschen") also den Tyrannen anreden: Ich fürchte nicht, eben weil ich fürchte. Du wirst deine Drohung, wenn er nicht will, nicht ausführen; womit aber er droht, das wirst weder du noch ein anderer abwehren. Und wenn du drohst, und er es zuläßt, was wirst du vermögen? Du wüthest wider das Fleisch, die Seele ist in Sicherheit. Du tödtest nicht was du nicht siehst; ein sichtbarer schreckest du das sichtbare. Wir beide haben einen unsichtbaren Schöpfer, vor dem wir beide gleich zittern müßen. Er hat den Menschen aus sichtbarem und unsichtbarem erschaffen, das sichtbare nahm er aus der Erde, das unsichtbare aus sich selbst. Die unsichtbare Substanz, die Seele welche den daliegenden Staub aufhob vom Staube, fürchtet nicht, wenn du wider den Staub wüthest. Die Wohnung kannst du zerbrechen, aber was vermagst du gegen

den Bewohner? Ist das Band welches ihn fesselt, zerbrochen, dann ist er frei und wird gekrönt. Und in Kraft des Verdienstes dessen über den du nichts vermagst, wird auch der Theil auferstehen über den du Macht hast. Das Fleisch wird auferstehen und seinem Bewohner zurückgegeben werden und nicht mehr zusammenbrechen, sondern Bestand haben in Ewigkeit *). Der hl. Hilarius sagt: Gottlos ist die Furcht, wenn wir das nicht zu fürchtende fürchten, und das zu fürchtende nicht fürchten. Und doch, wie oft halten wir es gleichsam für eine Religionspflicht, den Königen zu schmeicheln, weil sie etwas von einer Macht über unsern Leib haben, die doch keine andere ist, als sie auch ein Räuber, ein Fieber, ein Brand, ein Schiffbruch oder ein Einsturz haben kann. Um dieser zufälligen Macht willen, aus Furcht vor einem kurzen Schmerze geben wir hin die Freiheit der Kirche, die Zuversicht unserer Hoffnung, das Bekenntniß Gottes **). Bei Matth. stehen die beiden Aussprüche Jesu (V. 3 und 4 mit 5) in einem unmittelbar logischen Verhältnisse zu einander, weil der erstere (V. 3) dort eine andere Form hat; zum Auftrage: „Sprechet aus im Lichte, verkündet auf den Dächern" paßt: „und fürchtet nicht"; anders aber wird die Sache bei der Verheißung: „ihr werdet verkünden"; da greift die Rede, wie wir schon gezeigt haben, weiter zurück ***).

---

*) **Serm. LXV, al. XIII, inter additos a Parisiensibus.**

) **In Psalm. LII.

***) Einige von den neuern protestantischen Erklärern (siehe ihre Aufzeichnung bei Oosterz. S. 191 der sich auch dazu bekennt) verstehen unter demjenigen der allein zu fürchten sei, den Teufel! Was sie zu dieser Annahme bewog, weiß ich nicht; denn 1. Jesus sagt: „Fürchtet denjenigen der, nachdem er getödtet hat, die Macht hat, in die Hölle zu werfen", d. h. fürchtet denjenigen der Gewalt hat über den Leib, ihn zu tödten, und über die Seele, sie zu verdammen. Das wird man doch nicht dem Teufel zuschreiben? 2. Wo lehrt der Herr der den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen sah, daß man den Teufel fürchten soll? Oder wo führen die Apostel und die ersten Christen eine ähnliche Sprache? Cui resistite fortes in fide, sagen sie, aber anders nicht. 3. Wenn man Gott nicht zu fürchten hat, was wollen dann die Apostel mit ihren Ermahnungen

6. Verkauft man nicht fünf Sperlinge um zwei Heller? Und keiner von ihnen ist vergessen vor Gott.

7. Aber auch alle Haare eures Hauptes sind gezählt. Fürchtet (also) nicht; ihr seid mehr als viele Sperlinge.

Wir haben zu Matth. X, 29—31 gesehen daß Jesus mit diesen trostvollen Worten die Einwendungen entkräftet welche gegen seinen Satz, die Menschen nicht zu fürchten, vorgebracht werden könnten. Doch werden in der Fassung bei unserm Evangelisten nur zwei Beruhigungsgründe aufgeführt, in der bei Matth. drei. Denn indem Luk. sagt: „und keiner von ihnen ist vergessen vor Gott" — drückt er denselben Gedanken aus welchen das folgende „auch die Haare eures Hauptes sind gezählt", in einer rhetorischen Steigerung enthält; während Matth. „keiner fällt auf die Erde (d. i. keiner kommt um) ohne euren Vater" einen neuen Gedanken enthält.

Niemand sage: Es ist doch gewagt, Gott allein und die Menschen nicht zu fürchten; denn wird er es achten, wenn einem aus uns von den Menschen wehe geschieht, wird er auf mich einzelnen achten? Die Antwort lautet: So sehr achtet er auf den Einzelnen und das Einzelnste in der Welt daß er auch nicht einen Sperling vergißt d. i. außer Acht läßt, und daß er die Haare unsers Hauptes gezählt hat. Wer das glaubt, der kann frohen Muthes mitten in Verfolgungen und Todesgefahren sein; denn ein Grund, die Menschen zu fürchten, wäre die Furcht, von Gott vergessen zu sein. Es sage aber auch Niemand: Es ist trotzdem bedenklich, die Menschen nicht zu fürchten; denn hat auch Gott die Haare meines Hauptes gezählt, und ist vor seinen Augen alles aufgedeckt, wird er sich um mich bekümmern, wird es ihm nicht gleichgiltig sein, wie es mir ergehe; was ist der Mensch? Wenn auch alle Haare meines Hauptes und alle Sperlinge gezählt sind, so folgt daraus noch nicht daß ich

---

zur Furcht des Herrn und zum Wandel in der Furcht des Herrn? Doch sagt Stier: „Wer hier an den himmlischen Vater denken kann — wir begreifen nicht, wie sein Ohr hören kann."

mehr bin als ein Haar und ein Sperling vor dem allmächtigen Gott? Die Antwort lautet: Ihr seid mehr, Gott wacht über euch mit liebender Sorgfalt. Wer das glaubt, der kann nur mehr frohen Muthes sein mitten in Verfolgungen und Todesgefahren, denn wer im Schutze des Höchsten wohnet, wer unter dem Schirmdache Gottes im Himmel weilet, der spricht zum Herrn: Mein Helfer bist du und meine Zuflucht, mein Gott auf den ich hoffe, der mich bewahrt vor dem Stricke der Jäger, vor bösem Zufalle, der mich mit seinen Flügeln umschattet, mich umgibt mit dem Schilde seiner Treue, der seinen Engeln befohlen daß sie mich tragen auf ihren Händen. Ueber Nattern und Basilisken werd' ich schreiten, treten auf Löwen und Drachen (Ps. XC).

Matth. hat: „Verkauft man nicht zwei Sperlinge um einen Heller", noch anschaulicher Lukas: „verkauft man nicht fünf Sperlinge um zwei Heller", d. h. erhält man um zwei Heller nicht vier Sperlinge und einen darein? Wenn nun einem Menschen der doch seine Mühe hat mit dem Vogelfange, an einem Sperlinge so wenig gelegen ist daß er auf vier einen darein gibt, wie viel weniger Gott dem alles gehört? Doch nein, er hat keinen vergessen, er weiß um alle, so viele ihrer sein mögen.

Hören wir auch über diese herrlichen Worte den hl. Augustinus: Die Welt tödtet meinen Leib, aber der Herr nimmt auf meine Seele. Was schadet es mir nun daß die Welt meinen Leib tödtet, wenn der Herr meine Seele aufnimmt? Was kann ich verlieren? So wie der Herr meine Seele aufnimmt, stellt er auch meinen Leib wider her. Was wird mir fehlen, wenn auch der Feind meine Glieder zerstreut, da Gott die Haare meines Hauptes gezählt hat? Soll ich fürchten wegen meiner Glieder, da ich außer Sorge sein darf wegen meiner Haare? Sprechen wir also im Glauben, in der Hoffnung, in brennender Liebe: Wenn Gott für uns ist, wer will wider uns sein?*) Und nochmal: Auch die Haare eures Hauptes sind gezählt. Zählt

---

*) Serm. CCCXXXIV al. XLVIII de Sanctis.

jemand die Haare seines Hauptes? Noch viel weniger seine Sünden deren mehr sind als die Haare auf dem Haupte. Als klein erscheinen sie, aber viel sind sie. Du hütest dich vor schweren Sünden — vor Ehebruch und Todtschlag und Raub und Lästerung und Meineid, das sind Mühlsteine der Sünden. Vor schweren nimmst du dich in Acht, was thust du bei kleinen? fürchtest du die kleinen nicht? Den Mühlstein hast du weggebracht, siehe wohl zu daß du nicht vom Sande überschüttet wirst *).

8. Ich aber sage euch: Jeder der mich bekennt vor den Menschen, auch der Menschensohn wird ihn bekennen vor den Engeln Gottes.

9. Wer aber mich verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes.

Jesus fährt in seiner Mahnrede fort: Ich aber sage euch, es ist für euch nicht bloß kein außerordentliches Wagstück, sondern auch schlechthin nothwendig, die Menschen nicht zu fürchten; ihr könnet, ihr müßt es thun. Denn wer die Menschen nicht fürchtet, wird mich vor den Menschen bekennen, und wer mich bekennt, wird selig. Wer aber die Menschen fürchtet, wird mich vor den Menschen verleugnen, und wer mich verleugnet, wird verdammt. Ebenso lehrt der Apostel: „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde bekennt man zum Heile (Röm. X, 10)", d. h. der Glaube wirkt Gerechtigkeit, das Bekenntniß Seligkeit. Bekennen ist das religiöse Bekenntniß im weitesten Sinne: dazu gehört jede Aeußerung in Wort oder That wodurch der Gläubige seine Gemeinschaft mit Jesus Christus an den Tag legt.

Die Stelle hier stimmt wörtlich mit Matth. X, 32, 33 überein, bis auf „vor den Engeln Gottes", wo der erste Evangelist hat „vor meinem Vater im Himmel." Lukas bleibt beim äußerlich sichtbaren Vorgange des Gerichtes stehen, Matthäus geht auf die tiefste und letzte Ursache der Verurtheilung und

---

*) Enarr. in Ps. XXXIX.

Seligsprechung zurück. Beim letzten Gerichte wird Jesus Christus mit den Engeln des Himmels kommen und zu denjenigen die ihn verleugnet haben, vor den Engeln sprechen: Ich kenne euch nicht, fort ihr Verfluchten! Da aber die Erwählung und Vorherbestimmung Sache des Vaters ist, so wird er auch zugleich vor dem Vater sprechen: Ich kenne sie, oder: ich kenne sie nicht. Als Richter spricht er vor den Engeln, als Zeuge vor dem Vater.

Der hl. Ambrosius sagt: „Die Lippen sollen aussprechen was im Herzen ist; das ist gegen die Furcht. Im Herzen soll sein was die Lippen sprechen; das ist gegen die Heuchelei. Bisweilen ist es Furcht, und du wagst es nicht, zu sagen was du weißt, was du glaubst. Ein andermal ist es Heuchelei, und du sagst was du nicht im Herzen hast. Die Lippe stimme überein mit dem Herzen. Du suchst den Frieden Gottes, sei zuerst gefriedet in dir selbst; nicht sei ein Zwiespalt zwischen deinem Munde und deinem Herzen. Die heiligen Martyrer die nichts von Heuchelei an sich hatten, die in sich ganz eine Einheit waren, bekannten Christum, das Haupt welches voranging, als seine Glieder welche nachzufolgen verlangen. Aber welche haben dieses Verlangen gehabt? Die ausharrenden in der Marter, die treuen im Bekenntnisse, die wahrhaftigen in der Rede. Sie warfen in den Mund der Fragenden Pfeile Gottes und verwundeten zum Zorne, viele aber auch zum Heile. Das sollen wir uns vor Augen stellen, das betrachten, das nachzuahmen wünschen. Das sind christliche Schauspiele, da schaut von oben Gott zu, und ermuntert und hilft und setzt Preise aus und vertheilt sie." *) Der heil. Aug. liest zu Ps. LXVIII, 8: „Unscham bedeckt mein Angesicht" **) — und fährt fort: „Ja, diese Unscham muß der Christ haben, wenn er unter Menschen kommt denen Christus mißfällt; denn wer sich wegen des Herrn schämt, der wird getilgt aus dem Buche des Lebens. Du darfst also nicht erröthen,

*) Enarr. in Ps. XXXIX.

**) Operuit irreverentia faciem meam. Die Vulg. hat operuit confusio (Scham, Erröthen) faciem meam.

wenn man zu dir sagt: Verehrer eines Gekreuzigten, Anbeter eines Hingerichteten! Da, wenn du erröthest, bist du todt. Sei also frecher Stirne, wenn man auf dich wegen Christus schmäht, denn was fürchtest du für deine Stirne die du mit dem Zeichen des Kreuzes bewaffnet hast?"

10. Und jeder der sprechen wird ein Wort wider den Menschensohn, ihm wird vergeben werden; dem aber der auf den heiligen Geist lästerte, wird nicht vergeben werden.

Die Vergleichung mit Matth. XII, 31, 32 ergibt daß der erste Satz: „wer wider den Menschensohn sprechen wird" beispielsweise steht, ein Fall für alle andern. „Jede Sünde wird vergeben werden, ausgenommen die gegen den heiligen Geist, um beim einmal adoptirten Ausdrucke (Sünde statt Lästerung) zu bleiben. Der „heilige Geist" ist, wie wir zu Matth. sahen, der Geist Gottes im Allgemeinen, die göttliche Wirksamkeit die durch seinen Geist geschieht, bestehe sie äußerlich in sichtbaren Werken oder innerlich in den Wirkungen der Gnade. Sünde wider den heiligen Geist ist also gleichbedeutend mit Sünde wider Gott. Aber nicht jede Sünde gegen Gott oder den Geist ist unvergebbar, sondern nur die Sünde der Lästerung, und Lästerung hinwider ist nicht Leugnung, sondern in gewissem Sinne das Gegentheil: Bekenntniß Gottes, aber als Schmähung auf Gott eben da wo Gott erkannt wird; sie ist eine klägerische Opposition gegen Gott. Gott lästern oder den heiligen Geist lästern heißt also nicht: lästern was Andere für Gott halten, sondern 1. was ich selbst als Gott erkannt habe, und es heißt 2. ihn lästern eben in dem worin er sich mir kund gegeben hat. Wer die Thätigkeit des göttlichen Geistes oder Gottes in oder außer sich, eben weil er sie als göttlich erkannt hat und weiß, lästert, d. i. wer sie verwünscht, ihr flucht, sie verabscheut, dessen Sünde wird nicht vergeben werden.

Zum übrigen siehe die Erklärung bei Matth. XII, 31, II, 153—161. Die Definition des hl. Thomas *) von der Sünde

*) Sum. II, II, q. 14, art. 1 et 2.

gegen den heiligen Geist lautet: „Derjenige sündigt gegen den heiligen Geist welcher aus Verachtung das von sich stoßt was die Selbstbestimmung zur Sünde hindern konnte, wie z. B. die Hoffnung durch die Verzweiflung, die Furcht durch die Vermessenheit von sich gestoßen wird." Reischl sagt: „Sünde gegen den heiligen Geist — erweist sich im Allgemeinen als die vom erschaffenen Geiste in Hochmuth, Neid und Gotteshaß ganz frei gewählte Abweisung der durch besondere Bezeugung (durch Beweise positiver Offenbarung) zweifellos erkennbaren und erkannten Wahrheit und der dargebotenen Gnade des heiligen Geistes." „Nach dem Hebräerbriefe gibt es sogar einen Abfall, welcher der von Jesus für unvergebbar erklärten Sünde gegen den heiligen Geist verwandt oder mit ihr wesentlich Eines ist, und nicht einmal die Möglichkeit einer Bekehrung mehr zuläßt. Der Apostel redet nämlich von Personen, welche als Hochbegnadigte mit dem Glauben selbst die jener Zeit eigenthümlichen wunderbaren Geistesgaben bereits empfangen hatten —; solche, wenn sie dennoch völlig abfallen, wenn sie damit die an sich selbst erlebten Wirkungen des heiligen Geistes als Lug und Trug schmähen und bis zur Lästerung Christi fortschreiten, versinken dann freilich in einen Zustand selbst verschuldeter Verblendung und Verhärtung aus dem keine Rettung mehr möglich ist." *)

Eine Reihe von protestantischen Deutungen siehe bei Heubner; er selbst sagt: „Der heilige Geist ist hier zu denken als das göttliche Princip, insofern es innerlich an den Herzen selbst wirkt, sie erweckt, auffordert und treibt, was der Mensch inne wird; also mehr operative als personaliter. Diesen Geist schmähen, lästern, ihn für böse ausgeben, mithin Widerwillen, Abscheu gegen ihn haben — das ist die Sünde gegen den heiligen Geist. Es ist also nicht jede Sünde wider besseres Wissen und Gewissen darunter zu verstehen, denn das ist eigentlich jede Sünde — das macht ja die Sünde zur Sünde —; sondern es ist die Sünde, wo man dem Geiste Gottes sich widersetzt, um sich ihm zu widersetzen."

---

*) Döllinger: Christenthum und Kirche, S. 209 u. 210.

Der Anschluß scheint mir also gedacht werden zu müßen: „Wer in dieser Verleugnung („wer mich verleugnet vor den Menschen") ein Wort spricht gegen den Menschensohn, denn zwischen der Verleugnung Christi und der des Menschensohnes ist zu unterscheiden *), dem wird vergeben werden; wer aber in der Verleugnung fortschreitet bis zur Lästerung des Geistes, wer nicht mehr leugnet, sondern verleugnet der Art daß sie eine direkte Lästerung wird, dem wird nicht vergeben werden." Die apostolische Katechese hatte von einem Ausspruche Christi der im ursprünglichen Zusammenhange (Matth. X, 31. Mark. III, 28) gegen die Pharisäer gerichtet war, eine Anwendung auf christliche Verhältnisse gemacht, indem sie Vorgänge in's Auge faßte welche sich im Schooße der Kirche selbst ereignen konnten, solche von denen der Apostel spricht (Hebr. VI, 4—8), der bereits eine Verleugnung Christi kennt welche zur Sünde wider den heiligen Geist gesteigert werden könnte. Die Einschaltung hier ist frei, aber sachgemäß und in der Anwendung auf christliche Zustände gegenüber denen der Pharisäer wird am Grundgedanken der Sentenz nichts geändert. **)

11. Wenn sie euch aber vor die Synagogen und die Mächte und Gewalten hinführen, so seid nicht besorgt, wie oder womit ihr euch zu vertheidigen, oder was ihr zu sagen hättet.

*) Siehe was ich darüber II, 157 (zu Matth. XII, 31) sagte.

**) De Wette hat kurzweg: „An die Verleugnung Christi schließt sich in ungenauer Erinnerung die Sünde gegen den heiligen Geist." Oosterz. meint, schon die Widerholung von „ich sage euch" verweise darauf daß hier verschiedene, ursprünglich in ganz andern Zusammenhang gehörige Aussprüche des Herrn chrestomatisch aneinander gereiht wurden. Aber auch in einer Chrestomathie soll Plan und Ordnung sein. Mey. vindicirt unserer Stelle Ursprünglichkeit; sie sei zu einer andern Zeit „aber auch hier" vorgetragen worden. Doch kann er dieß nur dadurch daß er in der ganzen Rede Jesu keine Ermahnung, sondern lauter Ermuthigungen sieht. „Jesus fügt den vorigen Ermuthigungen eine neue (V. 8—10) hinzu, indem er ihnen sagt, wie nach dem Erfolge ihres Wirkens bei den Menschen auch die Entscheidung des Gerichtes über sie ausfallen werde." Mir unverständlich. Welche Ermuthigung soll in V. 10 enthalten sein, welcher Erfolg bei Menschen?

12. Denn der heilige Geist wird euch in jener Stunde lehren was zu sagen ist.

Dem ersten Worte „fürchtet euch nicht" folgt als Ergänzung: „seid nicht besorgt", gleichsam eine zweit mögliche Art der Furcht. Man kann sich fürchten, die heilige Sache offen zu bekennen; man kann sich fürchten, sie schlecht zu vertreten und ihr dadurch mehr zu schaden als zu nützen. Das erste ist eine Furcht vor Menschen, das zweite eine Furcht vor sich selbst. Entschlossenheit und Fassung im ersten Falle schließt die des zweiten nicht in sich ein. Gerade je muthiger man ist, Jesum zu bekennen, desto ängstlicher kann man werden über die Art des Bekenntnisses. Dieser Aengstlichkeit und Furcht überhebt Jesus seine Apostel gänzlich, indem er sagt: Seid nicht besorgt, wie ihr die Sache Gottes vor geistlicher oder weltlicher Obrigkeit vertreten werdet, Gott wird sie selbst vertreten, er wird durch euch reden. Eine größere Sicherheit kann ein Mensch für eine Sache nicht mehr verlangen, als die daß Gott für sie einsteht und sie verficht. Lukas gebraucht, um die Zuversicht noch tiefer zu gründen, zwei Ausdrücke: „wie ihr euch zu vertheidigen und was ihr (immer sonst) zu sagen habt." Wo sie in ihrem apostolischen Berufe reden, wird der heilige Geist in ihrem Munde sein. Ueber die weitgreifende Bedeutung dieses verheißenden Wortes siehe Matth. X, 19, 20. II, 28—30.

Gegen den Mißbrauch der diesen Ausspruch zum Deckmantel der Trägheit machen könnte, sagt der hl. Gregorius*) im Briefe an den Bischof Natalis: „Ein anderes ist, geliebter Bruder, worauf wir in der Drangsal der Verfolgungen ohne Zagen vertrauen, ein anderes was wir in Zeit der Ruhe thun müßen." Und der hl. Augustinus sagt: „Wer behauptet daß man den Lehrern nicht vorschreiben dürfe, was und wie sie zu lehren hätten, da der heilige Geist zu Lehrern mache, der kann auch mit demselben Rechte behaupten daß man nicht beten dürfe, da der Vater wisse was wir nothwendig haben, ehe wir darum bitten, und der kann dem Apostel Paulus Vorwürfe machen daß er dem

*) Lib. II, epist. 37.

Titus und Timotheus Lehren gab." *) Und an einer andern Stelle: „Es geschieht uns nicht also, als ob wir nichts zu thun hätten, denn der Beistand des heiligen Geistes wird so ausgedrückt, daß gesagt wird, er thue, was er bewirkt daß wir thun." **)

13. Es sprach aber zu ihm Jemand aus dem Volke: Lehrer, sage meinem Bruder daß er mit mir das Erbe theile.

Der Herr sprach unter Pausen, nicht wie ein Volksredner auf öffentlicher Bühne in einem Zuge ohne Unterbrechung. Eine solche Unterbrechung benützte Jemand, ihm sein Anliegen vorzutragen, wie das wohl öfter geschah. Die Bitte hat mit der vorausgehenden Rede Jesu keinen Zusammenhang, sie war schon längst vorbereitet, nicht erst durch sie angeregt worden ***). Der Mann hatte Jesum aufgesucht und den ersten freien Augenblick benützt, seinen Beistand in Anspruch zu nehmen.

Warum wandte er sich an Jesus? Die Antwort scheint leicht zu geben. Jesus hatte eine solche Gewalt über die Herzen daß sich der Bittende keinen bessern Fürsprecher wählen konnte. Die Gerechtigkeit seiner Forderung verbürgt, wie ich dafür halte, seine Zuflucht zum Herrn, über ihre Motive enthält unser Bericht nichts.

Maldonat meint, und Andere folgten ihm †), er habe Jesum für den Messias gehalten dem das oberste Richteramt von

---

*) De doctr. christ. lib. IV, c. 5.

**) Epist. 194 al. 105, c. 4.

***) Anders Reischl und Sepp welche über den Bittenden selbst ein strenges Gericht halten. Reischl: „Ohne persönliches Interesse, wie es scheint, für das Ueberirdische in Jesu Wort und Wesen — will dieser Mann aus dem Volke augenblicklich das Ansehen des Erlösers zu seinem weltlichen Vortheile benützen. Er fordert von dem Meister, dessen nächst vorhergehende Worte ihn als Kenner und Schützer des Rechts vor Obrigkeiten anzukündigen schienen, einen Urtheilsspruch in Erbschaftsklage. — Der Kläger rechnet (speculirt) somit auf das Ansehen des Heilandes." Sepp: „Er dachte von der neuen Gleichheit (! die Jesus predigte) Nutzen zu ziehen (III, 198)."

†) Jansen, Luc. Brugens. u. s. w.

Gottes wegen zustehe. Näher läge, wenn es je nothwendig wäre, ungewöhnliche Vorstellungen über die Würde Jesu beim Bittenden vorauszusetzen, wozu aber das einfache „Lehrer" nicht berechtiget, an den Elias zu denken der nach altjüdischer Anschauung bei seiner Widerkunft speciell die Streitsachen über Mein und Dein schlichten werde.*)

14. Er aber sprach zu ihm: Mensch, wer hat mich über euch zum Richter oder Theiler aufgestellt?

Jesus weist den Bittenden ab, erhörte er nun auch seine Bitte nicht? Das scheint mir kaum so ausgemacht, als es angenommen wird. Sprach er nicht selbst zu seiner Mutter: „Weib, was geht das mich und dich an (Joh. II, 4)?" und doch erhörte er sie, ohne daß es einer weitern Bitte von ihrer Seite bedurft hätte.

Ich meine, alles hänge davon ab, ob die Forderung des Mannes gerecht oder ungerecht gewesen sei. War sie gerecht, und wer möchte es bezweifeln, warum sollte sie Jesus nicht erhören? allerdings nicht äußerlich durch einen Machtspruch, wohl aber durch eine innere Wirkung der Gnade und durch die Erkenntniß welche seine Warnrede vor der Habsucht und das ernste Beispiel eines plötzlichen Todes im Herzen des Angeklagten erweckte. Gerade die scheinbare Härte gegen den Klagenden dem aber nicht Unrecht gegeben wird, und die zarte Schonung des Angeklagten der nicht der öffentlichen Beschämung bloßgestellt wird, verbunden mit der Warnung vor Habsucht und Anhänglichkeit an das Zeitliche mußten auf den Schuldigen einen tiefen Eindruck machen, mag er gegenwärtig gewesen sein oder nicht.

Ueber die rechtliche Natur des vorliegenden Falles fehlen alle erklärenden Angaben. Da von einem Bruder der zur

---

*) Siehe darüber (Evang. nach Matth.) II, S. 346. Vom Messias heißt es vielmehr daß er sich nicht in fremde Dinge mischen und daß es zu seiner Zeit keinen Streit über Mein und Dein geben werde. Midrasch Tehillim zu Ps. LXXXVII, 2. Engl. holl. Bibel; die Anm. des deutschen Bearbeiters.

Theilung bewogen werden soll, die Rede ist, möchten ihrer nur zwei und der Zurückhaltende der ältere gewesen sein. Streit bei Erbschaften ist eben nichts ungewöhnliches, wenn auch Gesetz und Landessitte einfach und unumstößlich sind. Vielleicht wollte der ältere Bruder nicht theilen, sondern den treffenden Antheil am Besitze ablösen, worin unter Umständen eine große Härte liegen konnte. *)

„Daß Jesus nicht verpflichtet war, einem solchen Antrage zu entsprechen, erhellt von selbst; denn er war weder von Gott noch von den Menschen dazu bestellt. Warum er ihn nicht freiwillig auf sich nahm, sagt er nicht, ist aber leicht zu erschließen. Denn außerdem daß er jede Veranlassung zu übler Nachrede mied, war ihm nur eine kurze Lebenszeit beschieden, die er zu Besserem, zu Dingen welche dem ganzen Menschengeschlechte nützten, verwandte **). Der seinen Jüngern nicht einmal erlaubte, von den Ihrigen Abschied zu nehmen, oder einen Vater zu begraben, wie sollte er seine Zeit zur Schlichtung von Privatdissidien vergeuden? Aber dieß veranlaßte manche zur Frage, ob die christlichen Bischöfe Recht thaten, als sie eine Last auf sich nahmen die Jesus abwies. Augustinus bekennt daß er solches gethan, ungerne, aber folgend dem Gebote des Apostels Paulus. Dasselbe weiß man von Ambrosius, nicht minder vom Cäsariensischen Gregor. Um nicht voreilig zu urtheilen, wollen wir auf den Ursprung dieser Thatsache zurückblicken. Die

*) Das Recht des Erstgeborenen, einen zweifachen Theil von der Erbschaft zu nehmen, erstreckt sich nach der Mischna nur auf den Besitz des Vaters, nicht auf das Vermögen der Mutter, und nur auf dasjenige was im Augenblicke des Todes da ist. Das Vermögen der Mutter und das noch zu Erwartende z. B. eine Erbschaft, wird zu gleichen Theilen unter alle vertheilt. Becchor. VIII, 9. Bab. bathr. VIII, 4. Saalschütz, Mos. Recht. II, 821.

**) Vergleiche die schönen Worte des hl. Ambrosius: „Mit Recht geht dem Irdischen aus dem Wege der um himmlischer Güter willen gekommen ist, und weigert sich, ein Richter in Streithändeln über Hab und Gut zu sein, der dem das Gericht über die Lebendigen und Todten und die Entscheidung über die ewige Belohnung zukommt.“

Juden in der Zerstreuung welche es für eine große Schmach hielten, ihre Streitigkeiten vor heidnische Richter zu bringen, unterwarfen sich den Entscheidungen ihrer Aeltesten. Dagegen zu handeln, galt für unwürdig der Gemeinschaft der Gläubigen. Wer israelitische Angelegenheiten vor Fremde bringt, entheiliget den Namen Gottes, sagen die Rabbinen. Dieß erhielt sich bis in die Zeiten der christlichen Kaiser, wie man aus mehreren Verordnungen sieht, z. B. „wenn Juden unter sich ihre Privatstreitigkeiten schlichten wollen, sollen sie daran nicht gehindert werden. Wenn aber Streit entsteht zwischen Christen und Juden, sollen nicht (der Letzteren) Aelteste, sondern die ordentlichen Gerichte entscheiden." Auf diese jüdische Sitte stützt sich der Apostel, wenn er die Korinther tadelt daß sie ihre Streitsachen vor die weltlichen Gerichte brachten, und fordert daß sie von den Presbytern aus ihrer Mitte geschlichtet werden sollen. Das Presbyterium hatte diese Vollmacht nicht weniger als die der Ueberwachung der Sitten, und wenn es nicht im Stande war, Friede zu schaffen, kam die Angelegenheit vor den Bischof. Das hieß die bischöfliche Gerichtsbarkeit oder das bischöfliche Schiedsrichteramt welches von den christlichen Kaisern nicht bloß anerkannt sondern auch weiter ausgedehnt wurde." *)

15. Er aber sprach zu ihnen: Sehet zu und hütet euch vor aller Habsucht, denn nicht darin daß einer viel hat, besteht sein Leben aus seiner Habe.

Die einfache, übereinstimmende Erklärung der ältern ist: „Das Leben, soweit es aus der Habe kommt, ist nicht vom viel haben bedingt", nicht daraus kommt das Leben in dem was man

---

*) Diese Bemerkung des alten Grotius die ich indeß nicht ganz wörtlich aushob, ist ihrem Inhalte nach aus dem kanonischen Rechte (de audientia episcopali, Permaneder, II, §. 487) bekannt. Doch schien sie mir sachgemäßer als die Declamationen gegen geistliche Winkeladvokatie. Reischl sagt: „Für die Geschäfte der Welt, für die Fragen über Mein und Dein u. s. w., für all die unzähligen Anliegen der Habsucht und Geldjagd ist ja die Welt mit ihren Einrichtungen sich selbst genug." Sollte in der That friedlicher Vergleich einem gerichtlichen Processe nachzusetzen sein?

besitzt, daß man Ueberfluß besitzt. Jesus greife damit, fügen sie bei, das Laster der Habsucht und des Geizes in seiner Wurzel an; denn eben darin bestehe ihr Grundirrthum, daß die Habsüchtigen glaubten, im viel haben eine Sicherheit für das Leben selbst zu haben *). Je reicher Jemand sei, desto weniger glaube er, Mangel, Krankheit, ja den Tod selbst fürchten zu müßen, als ob Hab und Gut, wie Gott, selbst Leben und Gesundheit schützten; daher komme das Jagen nach Besitz und Ueberfluß, weil man sich der groben Täuschung hingebe, in vielem Besitze auch ein Unterpfand für langen Besitz zu haben **). Euthym. sagt gut: „Jesus warnt vor dem Geize, weil aus dem Ueberflusse nicht auch zugleich ein Lebensmaß erwächst" ***); und Theophyl. in demselben Sinne: „Die Geldliebenden scheinen als Lebenliebende das Geld zusammenzuscharren" †), gleichsam als ob mit dem Gelde auch das Leben zuströme oder verrinne. „Nicht bloß der ist geizig, sind die Worte des hl. Augustinus, welcher fremdes an sich reißt, sondern auch der welcher das eigene gierig hütet. Wer vieles besitzt, was nimmt er davon zu seinem Lebensunterhalte? Und wer nun in seinen Gedanken ausscheidet was er für sich braucht, der gebe wohl acht, wem das übrige bleibe, damit er nicht, während er bewahrt wovon er lebt, sammelt wovon er stirbt" ††).

Zu dieser einzig richtigen Erklärung bekennen sich auch die neuesten, Meyer, Reischl, Oosterzee u. s. w. gegen jene welche „Leben" vom geistigen Leben, oder im bildlichen Sinne von Glück und Zufriedenheit deuteten †††).

---

*) Jans.: Evertit fundamentum avaritiae, quae solet vitae producendae praesidia in opum abundantia collocare. Mald.: Difficiliora sunt verba quam sensus. Sensum enim hunc esse manifestum est, et omnes consentiunt auctores, vitam hominis in opum abundantia minime consistere.

**) Natal. Alex.: Non constat vita hominis ex opum abundantia, nec ideo quisquam diutius vivit, quia ditior est.

***) *Διότι οὐκ ἐκ ταύτης (περιουσίας) προστίθεται μέτρον ζωῆς.*

†) *Οἱ γὰρ φιλόπλουτοι δοκοῦσιν ὡς φιλόζωοι περιέπειν τὸν πλοῦτον.*

††) Serm. CVII al. de temp. CXCVI.

†††) Bornem.: Ad verbum redde: non in abundantia cuiquam felicitas

Jesus wandte sich in der Warnung vor dem Geize zu seiner ganzen Umgebung. Er betrachtete die Sache mit dem Manne als vollkommen abgethan, doch nahm er davon, wie jeder weise Meister, Veranlassung zu neuer Lehre und Rede. In dieser Wendung lag auch zugleich, wie schon bemerkt wurde, eine Schonung für denjenigen welcher aus Geiz das Erbe zurückbehalten hatte.

16. Er aber trug ihnen ein Gleichniß vor, indem er sprach: Eines reichen Mannes Feld trug viele Frucht.

Ein Beispiel in Form einer Parabel soll die eben ausgesprochene Behauptung anschaulich machen, damit die darin enthaltene Lehre um so eindringlicher werde.

Jesus führe, meinte Maldonat, einen reichen Ertrag aus Grundbesitz an, nicht eine andere Art Gewinnes durch Handel u. s. w., weil liegende Güter der sicherste Besitz seien. Die nächste Ursache aber lag wohl in den allgemein israelitischen und einzig gesetzlichen Staatsverhältnissen, wornach, wie bei jedem ackerbauenden Volke, großer Reichthum nur in einem großen Grundbesitze und den damit verbundenen großen Herden bestehen konnte.

17. Und er überlegte bei sich selbst, indem er sprach: Was werde ich thun, da ich nicht habe, wo ich meine Früchte unterbrächte?

Ein ungewöhnlich reicher Ertrag eines weitumfassenden Gütercomplexes auf palästinensischem Boden, d. i. bei einer Fruchtbarkeit von der unsere besten Gründe nur ein schwaches Abbild sind, konnte so ergiebig ausfallen daß die alten Scheunen zu seiner Unterbringung nicht mehr ausreichten *). Diese Verlegenheit allein beschäftiget den Glücklichen; an Gott, an die Armen denkt er nicht.

---

ejus versatur (parta) ex opibus ejus, i. e. nemini propterea quod abunde habet felicitas paratur ex opibus quas possidet. Olshausen u. s. w.

*) Aehnlich Virg. Georg. I, 49: Illius (segetis) inmensae ruperunt horrea messes. Tibull. II, 5, 84: Distendet spicis horrea plena Ceres. Colum. X, 307.

Doch will unſere Erzählung nicht die falſche Sorge hervorheben die er ſich mit ſeinem Hab und Gute machte, ſondern vielmehr die falſche Sicherheit, denn gar bald und leicht kommt er zu einem Entſchluſſe.

18. Und er ſprach: Das werde ich thun; ich werde die Scheunen abbrechen und größere bauen und dahin bringen all meinen Ertrag und meine Güter.

Warum reißt er die alten Scheunen nieder und baut neue, ſtatt des einfachern, jene zu erweitern, oder den Ueberfluß zu verkaufen? Deßhalb weil er ſich gleich auf viele Jahre ſicher ſtellen will. Daß er viel und dieſes viele ſicher untergebracht hat, iſt es eben, worauf geſtützt er in ſeinem Selbſtgeſpräche fortfährt:

19. Und ich werde zu meiner Seele ſagen: Seele, du haſt viele Güter daliegend auf viele Jahre; ruhe, iß, trink, ergötze dich!

Dieſe ſeine liebe Seele, als die Trägerin des Lebens, iſt das perſonificirt geſetzte Leben das eine ruhige, eine mangelfreie, eine heitere Exiſtenz will und als pures Leben allein wollen kann; das Leben hat keine andern, keine höhern Wünſche als Ruhe, Ueberfluß, Freude *). Dieſe drei Grundbedingungen zu einem glücklichen Leben glaubt der Reiche ſeiner Seele (ſeinem Leben) verſchafft zu haben: ſie kann von nun an ruhig ſein, ſie braucht ſich nichts abgehen zu laſſen, ſie ſoll froh genießen. Nicht der unſterbliche Theil ſeines Ich iſt's den der Reiche anredet, ſondern nur der ſterbliche und vergängliche, ſeine Seele in ſo ferne ſie ſein Leben iſt, nach dem im Hebräiſchen und Griechiſchen übereinſtimmenden Sprachgebrauche, Seele und Leben durch ein Wort auszudrücken, ſo daß wir ganz richtig auch überſetzen könnten: „Ich werde zu meinem Leben ſagen: Leben, nun ſei ruhig und ergötze dich.“ Darin eben beſtand ſeine Sünde daß er nur für ſein Leben beſorgt war, und darin beſtand ſeine Thorheit

*) Mald.: Dicam animae meae — vitae meae, aut mihimetipsi.

daß er meinte, dieß zu sichern liege in seiner Hand. „O Mensch, sagt Euthymius, du hast zwar viele Güter, aber woher weißt du daß sie auf viele Jahre ausreichen, denn sie selbst und du mit ihnen bist hinfällig und vergänglich. Mit Recht also heißest du Thor."

20. Es sprach aber zu ihm Gott: Thor, diese Nacht fordert man dein Leben von dir ab; was du aber bereitet hast, wessen wird es sein?

Gott spricht zum Reichen selbst; wir haben nicht nöthig, nach der Art und Weise, wie dieß geschah, zu fragen, da Jesus eine Parabel, keine Geschichte vorträgt. Das Wort Gottes enthält das Urtheil über den Reichen, keine Mahnung oder Aufforderung zur Buße; es bietet somit weder eine Gnade, noch gestattet es eine Zeit zur Bekehrung. Der furchtbare Ruf: Thor! aus diesem Munde steht, wie man sagen kann, im alttestamentlich theologischen und im vulgären Sinne zugleich *). Im ersten Sinne für: Gottloser, Verruchter! im zweiten Sinne für unser gewöhnliches: Thor, Einfältiger, trivial: Dummkopf! Ein Dummkopf war der Reiche, weil er thöricht glaubte; ein Gottloser, weil er thöricht handelte. Er handelte thöricht, d. i. gottlos und verrucht, weil er von seinen Gütern einen gottlosen und gottwidrigen Gebrauch machte, als ob es keinen himmlischen Zeugen wider ihn und keinen Richter über ihm gebe; er glaubte thöricht d. i. dumm, unsinnig, weil er wähnte, im vielen Besitze auch das Unterpfand eines langen und sichern Besitzes zu haben. „Diese Nacht", d. i. jetzt, in diesem Augenblicke; denn in der Stille der Nacht auf seinem Lager hatte der Reiche das Selbstgespräch mit seiner Seele gehalten. Zwischen den beiden Sätzen: „das Feld trug viele Frucht", woran sich: „was du bereitet hast" enge anschließt, und „was werde ich thun? ich werde niederreißen", findet eine kleine Incongruenz oder Zeitverschiebung statt; denn der Gedanke, was er mit dem reichen Ertrage anzu-

*) Ueber die etymologische und sachliche Bedeutung des Wortes Thor im Hebräischen (נבל) siehe die Anm.

fangen habe, kam ihm jedenfalls vor der Einbringung der Ernte selbst. Aber abgesehen davon daß ein solches Zusammenrücken auseinander liegender Ereignisse im Charakter der Parabel selbst liegt, da sie einen idealen Standpunkt einnimmt, konnte „ein Acker trug" leicht schon vor der Ernte die im Oriente weniger Wechselfällen als bei uns ausgesetzt ist, gesagt werden. Auch „was du bereitet hast (um dir eine genußreiche Zukunft zu sichern)" ist, selbst auf die erst zu erbauenden neuen Fruchtbehälter ausgedehnt, ganz richtig, weil sie in den Gedanken des Reichen bereits vollendet dastanden; er hatte sich die Zukunft als vollkommene Gegenwart vorgespiegelt, sich in sie hineingeträumt. Man erwartet vielleicht die Uebersetzung: „Thor, diese Nacht fordert man von dir deine Seele ab", statt Leben, indem „Seele" dem vorausgehenden entspricht, und im Griechischen immer dasselbe Wort steht. Aber das griechische Wort bedeutet beides, wofür sich im Deutschen leider kein entsprechendes Wort findet, so daß wir immer eines von beiden nach dem sachlichen Begriffe der zunächst ausgedrückt werden soll, wählen müßen. Daß als sachlicher Begriff hier das Leben bezeichnet werde, ergibt sich aus der Redensart selbst, denn nur das Leben, nicht die Seele wird vom Menschen abgefordert. Das Leben ist eine Schuld, ein Darlehen, das abgefordert wird, nicht die Seele die das Ich selbst seiner Wesenheit nach ist. Im letztern Sinne könnte „von dir" nicht gesetzt sein. Deine Seele wird von dir abgefordert, wäre gleich: du wirst von dir abgefordert *). In der Frage: wessen

*) Tertull. läßt a te weg, wodurch der Ausdruck einen andern Sinn bekommt: hac nocte animam tuam reposcent. Mald. bezieht anima auf das Unsterbliche im Menschen, den Geist der zu Gott zurückkehrt und von Gott zurückgefordert wird, und ihm folgen Alle; aber die Redensart selbst ist dawider, auch die Bitte: tolle animam meam Domine, 3 Kön. XIX, 4, sowie Jon. IV, 8: petivit animae suae (nach dem Hebr. animam suam) ut moreretur, bezieht sich auf das Leben, nicht auf den unsterblichen Geist. Er (Jonas) forderte (begehrte) seine Seele d. i. sein Leben von Gott, um sterben zu können. Wenn der Mensch will daß er sterbe, so fordert er sein Leben (Gewalt über sein Leben, aber nicht über seine unsterbliche Seele) von Gott. Und wenn Gott will daß der Mensch sterbe, so fordert er (Gott) das Leben vom Menschen.

wird es sein? liegt auf wessen kein Nachdruck, als ob die Güter etwa in fremde Hände übergingen, was den Schmerz des Verlustes erhöhen würde. Wenn der Reiche auch Kinder hatte, blieb die Frage in ihrer vollen Kraft, weil die Antwort immer die gleiche war: „dein nicht." Die weitern Consequenzen werden umgangen, Jesus wollte auf sie nicht eingehen.

21. Also ist wer Schätze sammelt für sich und nicht in Beziehung auf Gott reich ist.

Jesus macht selbst die Anwendung vom einen Falle auf alle ihm gleiche: „So ist." Es scheint mir aber nicht richtig, dieß „so ist" einzig auf das Ende zu beziehen welches der Reiche nahm; denn nicht alle sterben plötzlich von ihren Besitzthümern weg. Wir müßen es offenbar auf das Ganze zurückbeziehen, nicht bloß einen Theil der Parabel *). Also ist, d. h. in eine solche Seelenverfassung, daß er nur mehr an seine Schätze denkt und sich ganz darin verliert und darum thöricht und dumm wird vor Gott, der welcher Schätze sammelt. Das Schätze-sammeln hat die eben beschriebene unglückselige Verblendung zur Folge.

Sehr bezeichnend steht nicht: „wer Schätze sammelt für sich, statt für Gott", obgleich es kürzer und einfacher scheint. Denn dieses könnte man deuten, als ob Jesus das Schätze (irdische Güter) sammeln gut hieße, wenn man davon einen Gott wohlgefälligen Gebrauch mache **). Aber daß er damit unter keinerlei Vorwand einverstanden ist, lehren seine folgenden Worte, und hören wir oft genug aus seinem Munde. Er sagt darum absichtlich: „der Schätze sammelt für sich und nicht in Beziehung auf Gott reich ist." Was er will, ist reich sein in Beziehung auf Gott; was er nicht will, ist Schätze sammeln. Beide Sätze sind zu einander conträr. Wer reich werden will in Beziehung

*) Meyer: „So dem Verluste seines Glücks durch den unerwartet eintretenden Tod verfallen", und die meisten auch von den älteren, Jansen: sic est, i. e. similem sortitur eventum.

**) Dieser Ansicht scheint Sepp zu sein der *πλουτεῖν εἰς τὸν θεόν* übersetzt (!): „Reichthum sammeln um Gottes willen."

auf Gott (d. i. vor Gott an seiner Seele*), der wird eben deßhalb keine (irdischen) Schätze sammeln, und wer Schätze sammelt, verzichtet eben damit auf den Reichthum der vor Gott gilt. Es ist somit jenes reich sein gemeint, davon Jesus in seinen Seligpreisungen, namentlich wie ihrer Lukas erwähnt, spricht: „Selig ihr Armen, entgegen: ein Acker trug viele Frucht. Selig ihr Hungernden, entgegen: iß, trink! Selig ihr Weinenden, entgegen: ergötze dich!

Der hl. Basilius hielt über diese Parabel zwei herrliche Homilien. Ich will daraus nur einige Gedanken mittheilen: „Ich will meine Scheunen niederreißen. Reiße nieder die Scheunen der Gottlosigkeit, zerstöre, Elender, mit deinen Händen was du schlecht aufgebaut hast, breche ab die Vorrathskammern aus denen Niemand Trost und Hilfe erhalten hat; thue ganz ab den Wächter des Geizes, vertheile unter die Armen die übel aufbewahrten Schätze deines Herrn. Und ich will größere bauen. Aber wenn auch diese voll sind, was wirst du dann aussinnen? Wirst du widerum abbrechen und aufbauen? Du hast schon Scheunen, wenn du willst, die Häuser der Armen und den Himmel; da sammle Schätze die kein Rost verzehrt und keine Motte frißt. Sage nicht: ich will den Armen geben, wenn ich meine Scheunen voll habe. Thöricht, thöricht versprichst du dir ein Leben, um karg sein zu können gegen den Armen, um den Bettler von deiner Schwelle ferne zu halten, um deine Verweigerung des des Almosens zu beschönigen. Warum solltest du nicht jetzt geben? Bist du arm? sind deine Scheunen leer? ist nicht der Lohn im Himmel hinterlegt, das Gebot unzweifelhaft? Ich habe nicht, sagst du, ich gebe nicht, ich selbst bin arm. O gewiß bist du arm, arm an Liebe, arm an Glaube, arm an Hoffnung. Du

*) Euthym. gut: *κατὰ θεὸν πλοῦτος, ἡ κτῆσις τῶν ἀρετῶν.* Ebenso Jansen: ditescit rebus in Deum spectantibus, virtutibus scilicet, et in primis misericordia in pauperes. In zu engem Sinne, ganz eigentlich nur von den zwei Klassen der Reichen, die es gibt, erklärt unsere Stelle Mald. nach Ambros. und Beda: ita divitias possidere, ut in illis spem suam non ponat.

sagst: wem thue ich Unrecht, wenn ich das meinige behalte? Aber woher ist das deinige selbst? Antwortest du: vom Zufall, dann redest du wie der Gottlose; sprichst du: von Gott, dann sage, warum es dir Gott gegeben hat. Warum bist du reich und ist jener arm? Aus keinem andern Grunde, als daß du den Lohn der treuen Verwaltung, er die Krone der Geduld empfangen möge." *)

„Für einen unbekehrten Reichen ist der Tod die furchtbarste Veränderung. Er verliert nicht nur etwas, sondern Alles auf einmal. Er kommt vor das Gericht des lebendigen und gerechten Gottes mit einem verlorenen Namen: denn er heißt vor Gott ein Narr, der zuvor als ein reicher Mann vor den Menschen so gescheid hieß. Mit einer verlorenen Seele: denn die wird von ihm mit Zwang und Unwillen nicht sowohl abgefordert als weggenommen. Mit einer verlorenen Welt: denn er muß Häuser und Güter, Scheuern und Früchte, Essen und Trinken, Vorrath und guten Muth hinter sich lassen, und weiß nicht, wer es kriegen wird, was er für sich bereitet hatte. Mit einem verlorenen Himmel: denn so elend gehet es allen, setzt Christus hinzu, die sich Schätze sammeln auf Erden, und sind nicht reich in Gott!" **)

Der hl. Augustinus sagt: „Da der Reiche glaubte, einen höchst weisen Rathschluß gefaßt zu haben, spricht Gott zu ihm: Thor! Doch er sagt nicht Thor! wie es Menschen sagen; in seinem Munde ist es ein Gericht, oder will Gott das Himmelreich Thoren geben?" Und widerum: „Wenn ein Thor heißt, wer das seine behält, so möget ihr selbst einen Namen für den auffinden welcher fremdes nimmt." ***)

22. Er sprach aber zu seinen Jüngern: Darum sage ich euch: Sorget nicht wegen des Lebens, was ihr esset, noch wegen des Leibes, was ihr anziehet.

Der causale Zusammenhang mit dem vorausgehenden ist in

*) Sermo I in avaros, ed. Maur. II, 43.

**) Rieger, Herzpostille, bei Heubn. zu uns. Stelle.

***) Sermo XIX de verbis Apostoli.

„deßhalb“ deutlich angegeben: Deßhalb, weil das Schätzesammeln zum Thoren vor Gott macht, sage ich euch: Sorget nicht! Denn die Sorge ist's die zu diesem thörichten Thun verleitet; nur mit der Sorge selbst schneidet ihr es in seiner Wurzel ab. Wie aber das Schätzesammeln, so greift Jesus auch das Sorgen in seiner innersten Wurzel an, indem er sagt: Sorget nicht was ihr zum essen oder was ihr zum bekleiden haben möget. Wer sich um die zwei wesentlichen Bedingungen des Lebens, Speise und Kleidung, nicht kümmert, hat gewiß allem Sorgen muthig entsagt. Das entscheidet gegen die Umdeutung des Wortes „sorgen“, als ob nur das ängstliche, ungeordnete Kümmern und Sorgen gemeint sei, wozu noch die richtige Bemerkung Heubners kommt: „das (sorget nicht ängstlich) wäre etwas schwer zu bestimmendes und schwer zu begränzendes“ *). Wenn Jesus nur das ängstliche Sorgen verbietet, verbietet er auch nur das ängstliche Schätzesammeln; wer wird aber dieß behaupten wollen?

Doch warum wendet er sich in einer Sache die alle angeht, an seine Jünger? Er hatte bei diesen Worten, glaube ich, wirklich zunächst nur seine Jünger im Auge, einmal weil sie bei den tausend Entbehrungen denen sie bald ausgesetzt werden sollten, in Sorge und Kummer fallen könnten, dann weil seine Worte nach ihrem tiefsten Grunde weniger Gebot als Tröstung waren und in diesem Sinne auch von den Jüngern selbst aufgefaßt und den Gläubigen mitgetheilt wurden. Nur derjenige hat ein Recht zu sagen: Sorget nicht! der die Sache die uns Sorge macht, in seiner Hand hat, oder der sie in einer guten Hand weiß. Der Vater darf zum Kinde, der Steuermann zum zitternden Schiffsgenossen sagen: Sorge nicht! Jesus ruft seinen Jüngern und mit ihnen allen Gläubigen zu: Euch die ihr keine Schätze sammelt, euch ihr Armen, ihr Hungernden, sage ich: Sorget nicht, seid ohne Kümmerniß. Man kann keine Schätze sammeln, aber doch sorgen; man kann arm sein und hungern, aber doch nicht sorgen. Das ist es was Jesus von den Seinigen will.

---

*) Zu Matth. l. c. S. 80.

23. (Denn) das Leben ist mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Bekleidung.

Die hier folgende Begründung des vorausgehenden „Sorget nicht!" ist vollkommen erschöpfend. Sie bietet zwei Ausgangspunkte der Beweisführung, der eine von Gott, der andere vom Menschen d. i. vom Gläubigen hergenommen. Der erste Satz lautet: Sorget nicht, denn Gott der das größere gibt, verweigert das gleichartige geringere nicht; im größern sorgt er auch zugleich für das geringere. Der Gott an den wir glauben, hat nicht das Leben ein für allemal eingehaucht und den Leib ein für allemal geschaffen, sondern immerfort gibt und erhält er Leib und Leben. Von der fortdauernden Sorge um das größere, hier den Zweck, läßt sich aber die um das geringere, hier die Mittel, nicht trennen, ohne die göttliche Wesenheit selbst eines innern Widerspruches zu beschuldigen. Der zweite Satz lautet: Sorget nicht um die Nahrung und Bekleidung; denn wer um des größern willen unbesorgt ist, muß es auch wegen des (gleichartigen) geringern sein. Wenn ihr keinen Kummer habt wegen des Lebens, obgleich ihr dessen keinen Augenblick versichert seid, und keinen wegen des Leibes über den ihr auch keine Gewalt habet, wie könntet ihr um Speisung und Bekleidung sorgen, ohne mit euch selbst in Widerspruch zu gerathen, ohne thöricht und unvernünftig zu handeln?

Ich bemerkte zu Matth. VI, 25, um die ganze Macht der Tröstung welche in diesen Worten liege, zu kosten, dürfe man nur entgegenhalten, was etwa ein Philosoph der von solchen strengen Grundsätzen ausginge, sagen würde. Seine Worte wären: „Was ist es auch um diesen elenden Leib; er ist eurer Sorge nicht werth; er mag verderben, wenn nur die Seele der Gottheit ähnlich wird."

„Welcher Mensch könnte so sehr seiner eigenen Freude Feind sein daß er das vom Himmel gebotene abwiese und das durch Arbeit und Schmerz zu gewinnende aufsuchte. Zu niedrig wäre jene Seele welche die Gespräche der Köche, den Schmutz der Küche, den Gestank gestriger Gemüße liebte und die königliche Tischbereitung verschmähte. Wolle also nicht, o Mensch, um

eitles ſeufzen und um hinfälliges dich abmühen, da überall und immer Gott für dich ſorgt. Wolle nicht durch ſolches Gott der Schmach ausſetzen, der mit der Gerechtigkeit eines Königs, mit dem Eifer eines Herrn, mit der Liebe eines Vaters die Sorge um dich auf ſich genommen hat.“ *)

24. Betrachtet die Raben, daß ſie nicht ſäen und nicht ernten, daß ſie keine Vorrathskammer und keine Scheune haben, und Gott ſie nähret. Um wie viel ſeid ihr mehr als die Vögel!

Jeſus erhärtet ſeine Beweisführung durch ein Paar anſchauliche Beiſpiele aus dem Naturleben. Die Raben ſorgen nicht um ihre Nahrung, die Lilien nicht um ihre Bekleidung, Gott gibt ihnen beides. Um wie viel aber ſind ſie — ſeine Jünger — mehr vor Gott als Raben und Lilien!

Dem individualiſirenden Ausdrucke „Lilie“ ſtatt des allgemeinen „Blume“ ſteht das eben ſo ſpecielle „Rabe“ paſſend gegenüber. Beide markiren den auszudrückenden Gedanken in beſonderem Maße, die nicht ſorgende Lilie wegen ihrer Schönheit, der nicht ſorgende Rabe wegen ſeiner Preisgebung von Seite der eigenen Alten welche das Neſt bald verlaſſen oder ihre Brut ſelbſt hinauswerfen, zufolge einer Volksanſchauung welche der ſprichwörtliche Vorwurf „eine Rabenmutter“ auch in das Abendland verpflanzt hat **). Der Pſalmiſt ſagt: „er gibt Brod den Raben die da rufen (CXLVII, 9)“, und Job: „wer bereitet dem Raben ſeine Speiſe (XXXVIII, 41)?“

*) Petr. Chryſolog. Sermo CXIII de terren. cura despic.

**) Bochart hat darüber mehrere Stellen aus rabbiniſchen und arabiſchen Schriften geſammelt, auch aus den Vätern, Chryſoſt. (Sermo de Elia), Gregor. (Job. XXX), Olimpiodor. (zur ſelben Stelle), Iſidor (Orig. lib. X, c. 7), Caſſiodor (zu Pſ. CXLVII). Sie enthalten allerdings nur Fabeln die ſchon Ariſtoteles und Plinius widerlegen, bezeugen aber doch die Volksanſchauung welche allein entſcheidet. Doch iſt die Sache ſelbſt von keiner Bedeutung; die widerholte Berufung im A. T. (in den Pſalmen und bei Job) auf die Raben könnte auch den Anlaß zu ihrer Benennung hier gegeben haben.

Säen und ernten, spinnen und nähen umfaßt die beiden Hauptarten der Thätigkeit des Mannes und des Weibes. Der Sinn des bildlichen Ausdruckes „die Raben säen, die Lilien spinnen nicht", ist unschwer zu ermitteln; nämlich: der Gläubige soll nicht thun, was in seiner Sphäre einem säen von Seite des Raben und einem spinnen von Seite der Lilie gleich kommen würde, worunter eben das sorgen bezeichnet wird. Wenn der Mensch sorgt, so ist es gerade, wie wenn der Rabe säte. Der Rabe sät nicht, weil er's für unnöthig hält und weil es, wie der Augenschein lehrt, unnöthig ist; um wie viel mehr nun soll der Mensch nicht sorgen!

25. Wer aber von euch kann durch Sorgen zu seiner Lebensdauer eine Elle fügen?

Mit dem Beispiele (V. 24) verbindet Jesus einen Erfahrungssatz der, aus dem Leben des Menschen hergenommen, einen neuen Beweis an die Hand bietet.

Das Beispiel vom Leben des Raben zeigt daß sorgen unnöthig und des Gläubigen unwürdig, der Erfahrungssatz aus dem Leben des Menschen daß es vergeblich und thöricht ist.

In Beziehung auf das Leben als solches besteht zwischen Mensch und Thier kein Unterschied. So wenig die Vögel dadurch ihr Leben verlängerten daß sie anfingen zu säen und zu ernten: so wenig der Mensch dadurch daß er anfinge zu sorgen. Mit all seinem sorgen, das steht fest, kann er sein Leben nicht um eine Minute, oder wie der bildlich ganz richtige Ausdruck lautet, nicht um eine Elle verlängern: also ist alles sorgen um sein Leben vergeblich. Aber eben deßhalb ist auch alles sorgen um Speisung und Bekleidung thöricht, wie das folgende lehrt.

26. Wenn ihr nun selbst nicht ein Kleinstes vermögt, was sorget ihr um das übrige?

Um das Uebrige welches sich zu dem Kleinsten wie das Mittel zum Zwecke verhält; denn der Mensch ißt und kleidet sich um zu leben.

Sein Leben um eine Minute verlängern, iſt gewiß ein kleinſtes. Wenn nun der Menſch das nicht vermag, wie ſollte er ſich kümmern um Dinge die er nur dazu wollen darf was er nicht vermag? Wäre es nicht thöricht, die Mittel zu einer Sache ſuchen die man ſchlechthin nicht vermag? Wer ſein Zimmer nicht verlaſſen kann und das weiß, der handelte gewiß thöricht, wenn er Sorge hätte wegen der Wirthshäuſer, der Straßen und der Witterung u. ſ. w. Ganz ſo handelt derjenige der ſorgt um Speiſung und Kleidung wegen des Lebens, da er doch weiß daß nicht eine Minute davon in ſeine Hand gegeben iſt.

Aus der ganzen Argumentation ergibt ſich auch der Sinn in welchem Jeſus den Ausdruck „ſorgen" nimmt, nicht in dem einer bloß innerlichen Affection, ſondern einer zugleich äußerlichen Thätigkeit, ſo daß die Begriffe ſorgen, verſorgen und vorſorgen in Eins zuſammengefaßt werden.

27. Betrachtet die Lilien, wie ſie wachſen: ſie arbeiten nicht, ſie ſpinnen nicht; ich ſage aber euch (daß) nicht einmal Salomon in all ſeiner Herrlichkeit gekleidet war wie eine einzige von ihnen.

28. Wenn Gott aber das Gras das heute auf dem Felde iſt und morgen in den Ofen geworfen wird, alſo kleidet, um wie viel mehr euch, Kleingläubige!

Dieſes Beiſpiel vereinigt in ſich die zwei Wahrheiten welche Jeſus in den beiden vorausgehenden Sätzen getrennt vortrug. Es zeigt das unnöthige und fruchtloſe der Sorge um die Bekleidung. Das unnöthige, weil Gott die Lilien die nicht arbeiten und ſpinnen, kleidet; das fruchtloſe, weil man ſich mit aller Sorge nicht wie eine Lilie, die heute auf dem Felde ſteht und morgen in den Ofen geworfen wird, kleiden kann.

Ueber den ſchönen Doppelſinn der Worte: „wenn Gott das Gras des Feldes alſo kleidet, wie viel mehr euch", ſiehe die Erklärung zu Matth. VI, 30. I, 277—279.

Der hl. Auguſtinus ſchreibt an die Mönche: „Jeſus Chriſtus ſpricht alſo, auf daß nicht jemand glaube, Gott kümmere ſich

um das seinen Treuen nothwendige nicht. Seine allweise Vorsehung hat es erschaffen und regiert und verwaltet es fort und fort, und er selbst ist's der speist und tränkt auch die welche arbeiten. Damit sich aber die christliche Heerschaar nicht um solche Dinge abquäle, ermahnt er uns, seine Diener, daß wir in dem Dienste, wozu uns der (geistliche) Kriegseid verpflichtet, nicht an dieses, sondern an sein Reich und seine Gerechtigkeit denken, und glauben daß uns dieses alles gegeben werden wird, ob wir nun arbeiten oder durch seinen Dienst davon abgehalten werden. Gearbeitet also muß werden; denn, sagt der Apostel, wer nicht arbeitet, soll nicht essen. Wenn sich aber Jemand gegen das apostolische Wort auf die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes berufen wollte, da würden wir antworten: Können wir wegen Krankheit oder wegen einer Beschäftigung anderer Art nicht mit den Händen arbeiten: da wird er uns nähren und kleiden wie die Vögel und Lilien welche auch mit Händen nicht arbeiten können. Können wir aber arbeiten, so dürfen wir Gott nicht versuchen; denn auch daß wir können, kommt von ihm, und daß wir vom selbst erworbenen leben, ist seine Gabe. Wir leben von der Gabe dessen der gibt daß wir können. Eben deßhalb sind wir um das uns nothwendige unbesorgt, weil, wenn wir arbeiten können, der uns speist und kleidet von dem die Menschen gespeist und gekleidet werden, und wenn wir nicht arbeiten können, derselbe uns speist und kleidet von dem die Vögel und die Lilien gespeist und gekleidet werden, da wir mehr sind als sie. In unserm Soldatendienste also wollen wir nicht auf morgen denken, denn nicht wegen dieser zeitlichen Dinge zu denen morgen gehört, sondern wegen jener ewigen, wo ewig heute ist, haben wir uns ihm verpflichtet daß wir ungehindert von weltlichen Geschäften ihm gefallen.“ *)

29. Und ihr, suchet nicht was ihr esset, oder was ihr trinket, und versteigt euch nicht;

---

*) Lib. de opere Monach. c. 27.

30. denn dieses alles suchen die Völker der Welt; euer Vater aber weiß daß ihr dieß nothwendig habt.

Es liegt auf ihr („und ihr") in so ferne ein Nachdruck als in „die Völker der Welt" d. i. die heidnische Welt der Gegensatz folgt. Ihr Gläubige thut nicht was die Heiden als solche thun, woran man sie eben als Heiden erkennt. Zu „suchet nicht was ihr esset und was ihr trinket" gesellt sich ein doppeltes, nämlich: suchet nicht, mit dem Ergänzungssatze: „und versteigt euch nicht"; dann: suchet nicht was ihr esset, mit dem Gegensatze: „sondern suchet das Reich Gottes.

Die Uebersetzung „versteigt euch nicht" klingt wohl etwas derb, aber der griechische Ausdruck läßt sich sachgemäß ohne schwerfällige Umschreibung kaum anders geben. Dem eigentlichen Wortlaute nach heißt es: „hebt euch nicht in die Höhe", was im bildlichen Sinne vom Stolze (hochfahrend), sowie von übertriebenen Erwartungen (überspannt) oder Ansprüchen (prätentiös) oft vorkommt. In diesem bildlichen Sinne steht es auch hier: Suchet nicht was ihr esset oder trinket, seid darum nicht besorgt, aber seid auch nicht überspannt in euren Erwartungen, nicht prätentiös in euren Ansprüchen. Eine solche Warnung, obgleich sie auf den ersten Augenblick befremdet, war ganz wohl begründet. Die vorausgehenden Worte Jesu selbst konnten mißdeutet werden. Wenn Gott die Lilien kleidet schöner als Salomon war, und wenn wir mehr sind als die Lilien, wie schön wird er uns kleiden und dem entsprechend in allem übrigen für uns Sorge tragen! Solche Schlüsse erschienen nicht als abgeschmackt, sondern hatten einen scheinbar vollkommen berechtigten Grund in der volksthümlichen Vorstellung von unerschöpflicher Hülle und Fülle aller Lebensgenüsse im messianischen Reiche. Jesus verwahrt sich vor jeder Vermengung seiner Worte mit derartigen Vorspiegelungen.

Reischl übersetzt: „versteigt euch nicht in's Hohe" und erklärt: „d. i. weder mit übergewöhnlichen Ansprüchen noch mit ungemessener Sorge und Vorausberechnung für des zeitlichen Lebens Unterhalt." Der zweite Theil entspricht dem Begriffe des „sich versteigen" nicht. Der ängstlich Sorgende sucht und rechnet

und sammelt ein, aber er versteigt sich nicht in's Hohe, worin immer etwas anmassendes, eine Selbstüberschätzung und Verwegenheit liegt. Meyer: „Erhebet euch nicht — versteigt euch nicht zu hohen Ansprüchen, was nicht bloß auf Essen und Trinken zu beziehen, sondern allgemein zu nehmen ist.“ Die griechischen Erklärer bleiben bei der Wortbedeutung; in der Bestimmung des Sinnes geht jeder seinen eigenen Weg. Clem. Alex. deutet es vom Wissen: wollet nicht höher im Wissen euch erheben, als der Glaube und die Wahrheit euch lehren *). Theophyl.: „wollet nicht unbeständig sein, indem ihr euch immer etwas höheres vorhaltet, gleich denen die mit dem gegenwärtigen nicht zufrieden, stets nach größerem aufschauen.“ Eigenthümlich Euthym., aber doch an der Wortbedeutung festhaltend: „in die Höhe steigen scheint mir zu bedeuten, wollet euch nicht abziehen vom Himmlischen zum Irdischen“, also etwa: wollet euch nicht versteigen im niedrigen Dunstkreise dieser Erde. Eine Glosse am Rande hat: „oder es bedeutet den Hochmuth.“ Vom Stolze erklärt es auch Augustinus: „wollet euch nicht überheben darob daß ihr Ueberfluß habet an Nahrung und Kleidern; denn diese Prahlerei wäre gerade, wie wenn ein Verwundeter sich rühmte daß er daheim viele Pflaster habe.“ **) Betreff der Uebersetzung: „seid nicht wankelmüthig, schwebet nicht in Sorgen u. s. w.“ siehe die Anmerkung. ***)

---

*) Paedag. lib. II, c. 10. Aehnliches meinte vielleicht Ambros. (der unsere Stelle nicht ausdrücklich erklärt) indem er sagt: Si lilia vel angeli supra hominum gloriam vestiuntur, nec in nobis misericordiam dei desperare debemus, quibus per resurrectionis gloriam dominus similem angelis speciem pollicetur. Quo loco etiam illam videtur perstringere quaestionem, quam etiam Apostolus non omisit, quia gentes hujus mundi quaerunt quomodo resurgant mortui et quali corpore veniant.

**) Quaest. Evang. lib. II, qu. 29.

***) Mald.: Lucas dixit μὴ μετεωρίζεσθε ne sitis longa futuri sollicitudine suspensi. Batablus: μετεωρίζεσθαι proprie in dubio esse et incerto. Selbst die Vulg.: nolite in sublime tolli wird in diesem Sinne widergegeben: que votre esprit ne soit point suspendu et inquiet, die französ. Uebers.; Kstem. (nach ihm Maßl):

Jesus geht indeß auf den zweiten Satz (seiner Verwahrung vor überspannten Erwartungen) nicht weiter ein. Er konnte dieß getrost der besten Lehrmeisterin in solchen Dingen, der Zeit und der damit verbundenen Erfahrung überlassen. Indem er zum ersten Satze (suchet, sorget nicht) mehr in Form einer Ermuthigung als Warnung zurückkehrt, fährt er fort: „denn das alles suchen die Völker der Welt." Das alles, nämlich was sie essen und trinken und wie sie sich kleiden u. s. w. Daß in „das alles" keine Beziehung auf „versteigt euch nicht" enthalten ist, sieht man aus dem absichtlich gewählten „suchen" (statt thun) und dem folgenden „euer Vater weiß daß ihr dieß nothwendig habt." Der Ausdruck „Völker der Welt" im N. T. sonst nicht mehr vorfindlich, echt jüdisch die Heiden und überhaupt alle nicht-Erwählte bezeichnend *), ging auch in den christlichen Sprachgebrauch und in derselben Bedeutung über; die Gläubigen sind die Familie Gottes, die übrigen die Völker der Welt.

31. Nur suchet das Reich Gottes, und dieß (alles) wird euch darein gegeben werden.

Nur setzt eine Ausnahme — um Eines bittet, suchet, klopfet an, um das Reich Gottes. Das ist die einzige Sorge die des Menschen würdig, und die einzige die nothwendig ist, denn nicht nothwendig ist, zu suchen was man darein (als Zugabe) bekommt.

Der hl. Augustinus sagt über unsern Vers: „Aus den heiligen Schriften erhellt daß der Herr es nicht mißbilligt, wenn man um zeitliche Dinge nach menschlicher Weise sorgt; gar sehr aber, wenn einer um ihretwillen ind en Dienst Gottes tritt, so

---

„noch (sollt ihr) hin und her schwanken", mit der Erklärung „den wehet hin und her jeder zweifelmüthige Gedanke." Bucher: „und schwebet nicht in Sorgen." Dagegen der alte Ulenberg: „und fahret nicht in die Höhe."

*) Die אומות העולם gentes mundi der Rabbinen an wahrhaft unzähligen Stellen.

daß er in seinen Werken nicht das Reich Gottes, sondern zeitlichen Erwerb vor Augen hat. Der Ausspruch Jesu geht auf das Gebot hinaus daß wir bei der Besorgung des Zeitlichen das Ewige im Auge haben, bei Besorgung des Ewigen das Zeitliche nicht." *)

Zum Ganzen von V. 22 an vrgl. Matth. VI, 25—33. I, 273—281.

32. Fürchte nicht, du kleine Herde, denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu geben.

Jesus hatte das bisherige, wie der Evangelist ausdrücklich bezeugt, zu seinen Jüngern gesprochen. Daß ihnen auch das folgende gelte, ergibt sich aus der Anrede „kleine Herde"; denn nur sie, die wenigen, hatten sich um ihn wie eine Herde um ihren Hirten gesammelt. Er betont „klein" und nimmt eben davon Veranlassung zu seinem tröstenden Rufe: „fürchte nicht!" denn unter wenigen gegenüber einer erdrückenden Mehrzahl kann leicht Verzagtheit und Entmuthigung einreißen. Die Begründung lautet: „denn euer Vater hat beschlossen, oder es hat ihm wohlgefallen, euch das Reich zu geben." Bei dieser Mittheilung steht, wie ich dafür halte, der Ausdruck „das Reich" im objectiven Sinne, gleichbedeutend mit „Kirche" oder „Himmelreich" in den Worten: „thut Buße, das Himmelreich ist nahe." Gott hat nach seinem ewigen Rathschlusse den Jüngern das Reich gegeben, oder, was in diesem Sinne dasselbe ist, übergeben, d. h. das Senfkörnlein der Kirche wird von ihnen aus zum Baume erwachsen, unter dessen Schatten sich die Vögel des Himmels versammeln.

Im subjectiven Sinne von der Rechtfertigung steht es nur in so ferne als er im ersten zugleich mit einbegriffen ist. Weil ihnen das Himmelreich übergeben ist, darum sind sie auch zur Theilnahme am Himmelreiche — der rechtfertigenden Gnade und Seligkeit berufen. Hat dieß seine Richtigkeit, so folgt ferner daß die Rede auf einen ganz neuen Gegenstand überleitet,

*) De serm. Dom. in monte, lib. II, c. 17.

zu dem „suchet das Reich Gottes" nur äußerlich die Brücke bildete, ohne innern, causalen Zusammenhang. Die Ermahnung „sorget nicht" hatte ihren vollkommenen Abschluß in „alles dieß wird euch darein gegeben." Mehr konnte nimmer gesagt werden. Wenn man aber auch diese Sorge nicht hat, eine andere, viel höhere ist damit nicht auch schon beseitigt, nämlich: was werden wir wenige ausrichten? sind wir nicht wie ein Tropfen der im Meere verschwindet? Darauf sagt Jesus: fürchtet nicht, ihr wenige seid das Senfkorn der Kirche, das Licht der Welt, der Sauerteig der Menschheit.

Abweichend hievon verbinden die meisten unsern V. enge mit dem vorausgehenden und nehmen eben darum „Reich" im subjectiven Sinne, indem sie sagen, Jesus schreite vom größern zum kleinern vor: Gott wird denen die er gerechtfertigt hat, nicht vorenthalten, was zum irdischen Leben nothwendig ist. „Sehr gut, sind die Worte Maldonats, fügt Christus dieses (V. 32) zum obigen. Denn nachdem er die zu große Sorge um das irdische getadelt und gelehrt hat, alle seine Sorge auf Gott zu werfen, fügt er noch einen Beweis vom größern zum kleinern (argumentum a majore ad minus) bei. Gott hat beschlossen, euch sein Reich zu geben, das ist das größte; wird er dulden daß euch ein zum Leben nothwendiges, was das kleinste ist, fehle?" *) Dabei blieb man stehen; aber wir gewinnen damit gar keinen neuen Gedanken und verlieren den Faden für das folgende; dazu kommt daß „Reich (Königthum)", wo es allein steht und nicht ein irdisches Reich bezeichnet, nur im objectiven Sinne gebraucht wird.

33. Verkaufet was ihr habt und gebt es als Almosen; machet euch Beutel die nicht altern, einen nicht versiegenden Schatz im Himmel, wo ein Dieb nicht nahet und eine Motte nicht zerstört.

An sie, deren Händen Gott das Reich überantwortet hat,

*) „Reich" aber erklärt er von der Vorherbestimmung zur Seligkeit: quod ab omnibus hoc loco observatum, verum est, significare hic regnum coelorum gratuita Dei voluntate, benignitateque esse nobis praedestinatum.

ergeht aber auch der Ruf: 1. sich von allem loszumachen, 2. gegürtet die Ankunft des Herrn zu erwarten, oder (wie der Apostel die erste Forderung in einem schönen Bilde ausdrückt): 1. gleich einem Wettkämpfer alles von sich abzulegen, 2. gleich treuen Dienern zur Empfangnahme des Herrn bereit zu stehen. Beide Sätze werden von Jesus ausgeführt und begründet.

„Verkaufet was ihr habt", steht im streng buchstäblichen Sinne und in vollkommener Harmonie mit dem andern Gebote, nichts auf die Reise mitzunehmen. Diejenigen welche nichts besitzen dürfen, müßen consequent weggeben was sie etwa haben. Das Gebot ist unantastbar; die Art der Erfüllung hängt von den Umständen ab. Daß die Apostel wirklich alles hingegeben hatten, bezeugt Petrus ausdrücklich: „Herr, wir haben alles verlassen", und widerum: „Gold und Silber haben wir nicht."

„Machet euch nicht-alternde Beutel" ist seinem Wortlaute nach deutlich, doch hier etwas befremdlich, da es keine recht geeignete geistige Deutung zuläßt, wie man glaubt. Deßhalb wird gewöhnlich „ein nicht versiegender Schatz" als dessen Erklärung angesehen, nämlich machet euch nicht-alternde Beutel, ich will sagen, einen nicht-versiegenden Schatz im Himmel." *) Aber das scheint kaum richtig, weil zwischen beiden Ausdrücken kein solcher Zusammenhang besteht daß einer als nähere Bestimmung des andern gelten könnte. Ein nicht alternder Beutel hat keineswegs nicht versiegendes Geld zur Folge, oder dieses jenen zur Voraussetzung. Beide Bezeichnungen sind vielmehr synonym gleich dem folgenden „wo kein Dieb naht und keine Motte zerstört." Sie ergänzen einander, indem der unvergängliche Schatz die Hingabe des Eigenthums, das Almosen, der nicht alternde Beutel die sichere Hinterlage ist **) und zum vollen Begriffe

*) Euthym.: βαλάντιον μέν ἐστιν ὁ θησαυρός, dazu Mald.: Solent avari — in sacculis pecuniam servandam reponere: itaque thesaurum ipsum sacculos vocat, ut statim declarat. Grotius: quod ad rem attinet, idem significant βαλάντια quod θησαυροί. Und so fort, z. B. Meyer: βαλλ. μὴ παλ. wird durch das folgende θησαυρόν erklärt.

**) Beda deutet „nicht alternde Beutel" — von den Armen, sie seien es welche den Schatz tragen.

eines Schatzes beides gehört: Sicherheit und Unversieglichkeit. Man sage nicht, das erstere enthalte schon der Beisatz „im Himmel"; denn dasselbe gälte auch vom zweiten. Ein Schatz im Himmel ist seiner Natur nach unversieglich und sicher zugleich. Streng genommen wäre entweder „nicht alternd und nicht versiegend" oder „im Himmel" für überflüssig zu erklären, wie Matthäus in der That nur das eine hat: „sammelt euch Schätze im Himmel." Die Vereinigung beider gehört zur Fülle des Ausdruckes wie sie der Morgenländer liebt. Die Veranlassung zum Gebrauche des bildlichen „nicht alternde Beutel" lag in den Verhältnissen unter denen Jesus sprach. Er selbst mit seinen Jüngern führte ein stetes Wanderleben; da gehörte zum Gelde das man bei sich trug, ein sicherer, guter Gürtel oder Beutel, und in Anspielung darauf sagt der Herr zu ihnen: „machet euch nicht-alternde Beutel."

34. Denn wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein.

Jesus gibt damit einen Grund an, warum an seine Jünger die Forderung gestellt werde, was sie haben unter die Armen zu vertheilen, und sich dadurch Schätze im Himmel zu sammeln. So muß geschehen, weil die Apostel auf diese Weise ihr Interesse mit dem des ihnen anvertrauten Reiches ganz und allein ganz identificiren, also gleichsam ein eingeworfenes Gut mit dem Himmelreiche das sie predigen, machen. Denn ist ihr Schatz im Himmel, dann ist daselbst auch ihr Herz d. h. ihr Interesse, das himmlische Interesse ist zu ihrem eigenen geworden; sie haben die Brücke hinter sich abgebrochen und ihr eigener Sieg ist der des Himmelreiches.

Himmel („Schatz im Himmel") steht in demselben Sinne wie oben Reich („euch das Reich zu geben"), nur mit lokaler Begrenzung auf den Himmel im gewöhnlichen Wortsinne; es ist somit auch gleichbedeutend mit Kirche, so daß wir sagen dürfen: Verkaufet was ihr habt und sammelt euch Schätze in der Kirche, wo kein Dieb nahet und keine Motte verdirbt.

Siehe noch Matth. VI, 20, 21. I, 264—267.

35. Es seien eure Lenden gegürtet und eure Lampen brennend,

36. und ihr gleich Leuten die ihren Herrn erwarten, wenn er sich hinwegbegibt von der Hochzeit, damit sie, sowie er kommt und anklopft, ihm sogleich aufthun.

Die zweite Forderung lautet: bereit zu sein, mit der Verzichtung auf das Irdische eine ausdauernde Dienstestreue und Dienstesbereitschaft zu verbinden; denn das erste, wozu augenblickliche Ergriffenheit bewegen könnte, würde ohne Ausdauer und Wachsamkeit nichts helfen. Maldonat sagt: „Jesus lehrt, in welcher Weise, mit welchem Eifer, mit welcher Wachsamkeit und in welcher Verfassung seine Jünger das Himmelreich erwarten sollen. Er zeigt dieß am Beispiele von Dienern welche, da sie ihren Nachts heimkommenden Herrn erwarten, nicht bloß wach, sondern auch gegürtet, bereitet und aufmerksam sind, angezündete Fackeln haltend, damit kein Aufenthalt entstehe, wenn der Herr ankommt."

In der Vergleichung die sich zu einer Parabel erweitert, treten zwei Punkte besonders hervor: 1. wie die Diener (Haussklaven) ihren Herrn erwarten, 2. von woher ihr Gebieter kommt. Die Diener erwarten ihren Herrn gegürtet und mit brennenden Lichtern; gegürtet, gleichsam, wenn ein militärischer Ausdruck erlaubt ist, in voller Equipirung, also nicht in einer Zubereitung die an Ruhe und Schlafenszeit, sondern vielmehr an Arbeit und Tagesmühe erinnert; mit brennenden Lichtern, man könnte sagen, bei erleuchtetem Hause, also daß alles zum Empfange des Herrn vollkommen hergerichtet ist und sein Eintreten ohne Aufenthalt geschehen kann. Der Herr aber kommt von einer Hochzeit, das heißt: er kommt von einem freudigen Ereignisse, vielleicht mit dringenden, jedenfalls zugleich freudigen Aufträgen an seine Knechte, er kommt zu einer unbestimmten Zeit die sich leicht hinausziehen kann. Jenes fordert ein „gegürtet", dieses ein „wach und bereit" sein.

Bei der Uebertragung auf die eigentliche Bedeutung der Parabel macht der erste Theil in seinen Einzelnheiten keine Schwierigkeit. Die Lampen bezeichnen, wie in der Parabel von den zehn

Jungfrauen, den Stand der Rechtfertigung und Gnade; sie macht aus dem finstern Innern ein erleuchtetes, für die Aufnahme des Gebieters vollkommen zubereitetes Haus. An die Stelle des Oeles in den Gefäßen tritt hier, entsprechend dem Gesammtbilde, mit derselben Bedeutung das „gegürtet" sein, auch schon deßhalb, weil für die Apostel mit der Ankunft des Herrn möglicher Weise die Arbeit erst recht anhebt. Wir haben zu Matth. XXV, 1—12, III, 294, die Flamme der Hochzeitslampe als Bild der eingegossenen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, das Oel als Bild der anerworbenen Tugenden des sittlichen Lebens, der Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit bezeichnet. Zur Gnade des Sakramentes (die brennende Lampe) muß die Mitwirkung von unserer Seite (das Oel) kommen. Daß diese Mitwirkung, d. i. die sittlichen Tugenden eben so gut durch die „Gürtung der Lenden" als durch das „Oel" bildlich dargestellt werden können, bedarf wohl keines Beweises. Es gibt keine andere Gürtung für das Himmelreich als die der Tugend. Schwieriger scheint der zweite Theil, weil der Zusatz „von der Hochzeit" in doppeltem Sinne: von seiner Hochzeit als Neuvermählter, oder der eines Freundes als Gast genommen werden kann. Im erstern Sinne wäre der Zusatz wesentlich, im zweiten nicht, so daß statt der Hochzeit auch eine andere Veranlassung der Abreise des Herrn gewählt sein könnte, wenn sie nur das Moment einer unbestimmbaren, leicht zu verzögernden Rückkehr und eines freudigen, wichtigen Ereignisses enthielte. Sehen wir auf die Parabel selbst, so sprechen die äußern Umstände für die zweite Annahme, weil die Hochzeitsfeier im Hause des Bräutigams gehalten wurde, und entsprechend der Stellung des Mannes zum Weibe im Oriente nur in seltenen Vorkommnissen außerhalb statt finden konnte. Dasselbe tritt aber auch ein, wenn wir die symbolische Bedeutung der Hochzeit und Ehe im biblisch-prophetischen und neutestamentlichen Sprachgebrauche beachten. Die Ankunft des Messias ist nie eine Rückkehr von, sondern immer eine Einkehr zu seiner Hochzeit. Auch ist eine Vermählung Christi ohne die Anwesenheit seiner Apostel welche er selbst „die Gefährten des Bräutigams (V, 34)", d. i.

die Brautführer nennt, gar nicht denkbar. Ausgeschlossen sein von der Hochzeitsfeier wäre gleichbedeutend mit ausgeschlossen sein vom Himmelreiche. Wir dürfen also in „von der Hochzeit" nur einen unwesentlichen Nebenbegriff suchen der den Hauptbegriff der Ankunft in so ferne modificirt, als sie auf ein freudiges Ereigniß folgen und zu einer ungewöhnlichen, nicht näher zu bestimmenden Zeit eintreffen wird *). Die Ankunft Christi nach dem Freudentage der Himmelfahrt ist dreifach; wir können sie die geistige, bildliche und reale nennen; die geistige trat ein in der Sendung des heiligen Geistes und der Gründung der Kirche; die bildliche tritt ein beim Tode jedes Gläubigen; die reale wird eintreten am jüngsten Tage. An die erste dachten die Apostel, und der Herr fand sie gegürtet und die Lampen brennend; der dritten sahen die ersten Christen mit ungestillter Sehnsucht entgegen; die zweite ist Gegenstand allgemeiner Anwendung; möchte der Herr auch uns „gegürtet und mit brennenden Lampen" finden.

---

*) Maldonat drückt sich sehr vorsichtig aus: Voluit certe Christus significare se ad judicium, cum homines minime putarent, venturum esse: sed voluit tamen dicere venturum a nuptiis: sed ita venturum, ut illi, qui a nuptiis redeunt, venire solent tempore, quo minime venturi creduntur. Sed quia et agni in coelo legimus nuptias, non abs re plerique dixerunt ad nuptias Christum iisse, cum in coelum ascendit, a nuptiis rediturum, cum ad judicandum venerit. Gregorius, Beda, Theophylactus et Euthymius, et Cyrillus apud D. Thomam. Die Spätern halten mit großer Vorliebe an der Vorstellung fest, daß Jesus im Himmel Hochzeit mit den heiligen Seelen feiere und von da zum Gerichte kommen werde. Jans.: indicat Christus adventum suum redeuntis a nuptiis quae etiam nunc cum animabus justis in coelo celebrantur, ad judicium. Und Andere; aber diese Anschauung ist biblisch nicht zu begründen, denn Offb. XIX, 7: „lasset uns freuen und fröhlich sein —: denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen, und sein Weib hat sich bereitet" — redet nicht von einer vollendeten, sondern erst zu feiernden, aber nahen Hochzeit, wie sich schon aus „sein Weib, d. i. seine Braut, hat sich bereitet (nämlich zum würdigen Empfange des Bräutigams)" ergibt. Die ganze Periode vom Tode Christi bis zu seiner Widerkunft erscheint als die Zeit der Abwesenheit des Bräutigams, der Reise.

Zum einzelnen bemerke: Die Gürtung hatte den doppelten Zweck, das weite Kleid dem Leibe enger anzuschließen und seine Länge zu kürzen. Beides erleichterte die Bewegung des Körpers, weßhalb zur Arbeit, zum Kampfe, zur Reise die Kleider gegürtet (die Röcke aufgeschürzt) wurden, woraus der bildliche Ausdruck „gegürtet" für „bereit, gerüstet", und „männlich" entgegen „weibisch, weichlich" entstand, doch nicht als ob die Frauen keinen Gürtel getragen hätten *). „Die Lampen brennend", die Vulgata fügt bei „in den Händen", indem sie an die Lichter denkt welche die Diener bei sich trugen. Doch ist die Beschränkung auf Handlaternen nicht nothwendig; man darf die Beleuchtung auf das ganze Innere des Hauses ausdehnen, die Gänge, die Schlafkammer u. s. w., denn alles ist in Bereitschaft gesetzt. Mit „und ihr (seid) gleich Leuten" erklärt Jesus die vorausgeschickten bildlichen Ausdrücke; die Apostel sollen deßhalb „gegürtet sein und ihre Lampen brennend", weil sie Leuten gleich sind die ihren Herrn erwarten.

37. Selig jene Knechte welche der Herr bei seiner Ankunft wachend finden wird. Wahrlich sage ich euch daß er sich gürten und sie zu Tische setzen und herantreten und sie bedienen wird.

Jesus hebt in der Fortsetzung der Parabel nur das eine

*) Beispiele dazu liefern Grotius und Wetstein, sowie die Erklärungen zu den Klassikern, z. B. Döring zu Hor. Sat. II, 8, 10 puer alte cinctus bemerkt: ut ipsi servi externo habitu ministerii sui in convivio tam splendido gravitatem et sedulitatem ostenderent. Zum biblischen Sprachgebrauche siehe die Grundstelle 2 Mos. XII, 11: „Also sollet ihr es (das Pascha) essen: eure Lenden gegürtet (מתניכם חגורים, *αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιεζωσμέναι)* eure Schuhe an euren Füßen, und euren Stab in euren Händen, daß ihr es esset in Eile." Gegürtet für sich allein bedeutet „gerüstet", wie 1 Kön. XX, 11: „es rühme sich nicht der gürtende (die Rüstung anlegende), wie der lösende (die Rüstung ablegende)." Im bildlichen Sinne steht es vom anlegen des Sackes (Bußkleides), z. B. Joel I, 13: „gürtet euch, ihr Priester, und trauert", weil man das rauhe Trauerkleid enge am Leibe befestigte, daher der Psalm sagt: „du löstest mein Tauerkleid und gürtetest mich mit Freude (XXX, 12)", und Js. III, 24: „statt der Mantelweite Sackumgürtung."

Moment des reichen Lohnes hervor, eines Lohnes der in vollkommener Widervergeltung dessen besteht was an ihm Treue und Liebe that. Sie waren gegürtet, er nun gürtet sich; sie dienten ihm, er nun bedient sie und speist und erquickt die welche keine Entbehrung und Anstrengung in seinem Dienste gescheut hatten. Er behandelt sie, wie Freunde behandelt werden denen man verpflichtet ist. „Und nun lasset die Seligkeit, welche jeder Zug dieser Bilder athmet, euch anwehen. Der Herr schürzt sich selbst auf, um die Knechte nun seinerseits zu bedienen. Liebe um Liebe! Das ist der erste Zug. Der Herr führt seine Knechte zu Tisch, gehet vor ihnen hin und her, und speiset sie mit der verheißenen Gnüge, Gabe um Gabe! Das ist der zweite Zug. Der Herr setzt seine Knechte über alle seine Güter (V. 44) und will ihnen nichts vorenthalten. Fülle um Fülle! Das ist der letzte Zug." *)

38. Und wenn er kommt in der zweiten Nachtwache, und wenn er in der dritten Nachtwache kommt und also findet, selig sind jene (Knechte).

Eine kurze Widerholung des zuvor gesagten zugleich mit der Erklärung des vorausgehenden Bildes vom Mahle durch „selig sind jene Knechte." Der Morgenländer liebt es, die Seligkeit mit einem Mahle zu vergleichen, nicht bloß wegen der leiblichen, sondern auch zugleich wegen der geistigen Erquickung durch Gespräch und Lied welche das Festmahl würzen. Die biblische Sprache hat diese Vergleichung adoptirt.

Die Evangelien kennen die römische Eintheilung in vier Nachtwachen, vrgl. Matth. XIV, 25 „um die vierte Nachtwache." Die alte jüdische Eintheilung zählt drei. An welche sich Jesus hier anschloß, läßt sich nicht ermitteln und ist auch sonst ohne Einfluß auf die Sache; sich um die vierte Nachtwache (gegen Morgen) von einer Hochzeit hinwegbegeben, wäre jedenfalls unziemlich. Darum scheint mir die Annahme nicht zutreffend daß Jesus die vierte Wachezeit umgangen habe, damit seine Jünger merken sollten, seine Zukunft sei nicht möglichst spät erst zu er-

*) Dräseke vom Reiche Gottes (bei Lisko, die Parab. Jesu. S. 208).

warten. Die Parusie komme nicht so früh, als die Ungeduld sie erwarte, nicht um die erste Wachezeit, aber auch nicht so spät, als die Sorglosigkeit sich einzureden versuche, sondern gerade mitten in der Nacht, wenn die Versuchung einzuschlafen, am größten sei, obwohl letzteres gewiß im ganzen richtig ist.

Theophylaktus sagt über die ganze Parabel: „Nachdem Jesus seinen Jünger alles Ueberflüssigen und aller Sorge und Begierde um des Irdischen willen entkleidet hat, macht er ihn zu seinem Diener, denn ein solcher muß unbelastet und zubereitet sein. Darum sagt er: eure Lenden seien gegürtet, d. h. wohl bereitet, Gottes Werke zu thun, und brennend die Lampen, d. h. habet das Licht des göttlichen Wortes in dem ihr sehet was zu thun und was zu meiden ist. Diese Welt also ist die Nacht. Gegürtet sind die sich dem thätigen Leben widmen, denn die Gürtung ist das Zeichen des Arbeiters. Diese aber bedürfen des Lichtes; zur Thätigkeit gehört nothwendig auch die Gabe des Urtheils nicht bloß darüber was, sondern auch wie es zu thun sei. Gar manche thun das Gute nicht gut, und stürzen in den Abgrund des Hochmuthes, weil ihnen das Licht fehlt. Selig derjenige den der Herr findet mit gegürteten Lenden und brennenden Lampen, d. i. als wahren christlichen Philosophen, bereit zur That und versehen mit der Lampe der Vernunft und des Urtheils. Eines solchen Dieners Diener wird der Herr sein, er wird ihm gleiches mit gleichem vergelten. Unter den verschiedenen Nachtwachen verstehe die verschiedenen Zustände unsers Lebens; selig wer in ihnen allen wach gefunden wird. Du hast deine Güter oder deine Kinder oder deine Ehre verloren, aber du wankest nicht und wichest nicht ab vom Wege Gottes, da hat dich der Herr wach gefunden. Die zweite und dritte Nachtwache bedeutet also eine gefahrvolle, schwere Zeit, da tödtlicher Schlaf und Lösung der Zucht unsere Seele bedroht."*) Bekannt ist die Homilie des heil. Gregorius: Zwei Dinge sind's die gefordert werden:

*) Im Auszuge mitgetheilt. Die Hochzeit deutet auch Theoph. von der himmlischen Hochzeit Jesu Christi: „täglich geschieht seine Vermählung mit den heiligen Seelen im Himmel", sind seine Worte.

die Lenden zu gürten und die Lampen in den Händen zu haben, auf daß sich finde die Zucht der Keuschheit am Leibe*) und das Licht der Wahrheit am Werke. Denn eines ohne das andere kann unserm Heilande nicht gefallen, wenn, wer gutes thut, den Schmutz der Wollust nicht aufgibt, und wer durch Keuschheit glänzt, sich nicht in guten Werken übt u. s. w. Der Herr kommt, wenn er zum Gerichte aufbricht, er klopft an, wenn er durch die Beschwerden der Krankheit die Nähe des Todes meldet. Wir werden ihm schnell aufthun, wenn wir ihn mit Liebe aufnehmen; denn nicht öffnen will dem anklopfenden Richter wer seinen Körper zu verlassen zittert, und den Richter zu sehen fürchtet, wer sich erinnert, ihn verachtet zu haben u. s. w. Dann noch über V. 38: „Die erste Wachezeit ist die Kindheit, die zweite das Jünglingsalter, die dritte das Greisenthum. Wer in der ersten nicht wachte, halte die zweite ein, daß, wer im Knabenalter sich verirrte, in den Jünglingsjahren den Weg des Heiles ergreife, und wer in der zweiten nicht wachen wollte, die Heilmittel der dritten nicht vergeude.“

---

*) Lumbi praecincti nahm der hl. Gregor im Gegensatze zu lumbi recincti und den Ausdruck zonam solvere (*ζώνην λύειν*, auch *ἀνέρι ζώνην λύσασθαι*) als euphonistische Bezeichnung der ehelichen Beiwohnung. Die Brautführerin welche bei den Römern eine Vermählte war, löste feierlich den Gürtel der Braut und weihte ihn der Diana. Deßhalb hat zona bei den Dichtern auch das schmückende Beiwort casta, und wird späte Vermählung bezeichnet als zona diu ligata. Doch kommt der Gürtel (cingulum, zona) als Symbol der Keuschheit nur im spätern, christlichen Gebrauche vor, nicht im altklassischen und nicht im biblischen. In beiden ist „gürten“ immer „rüsten, bereiten“, wobei die nähere Bezeichnung sich entweder aus dem Zusammenhange ergibt, wie in uns. V. aus der Vergleichung mit Dienern, oder selbst benannt wird, wenn z. B. Is. XI, 5 sagt: „Gerechtigkeit ist der Gürtel seiner Hüften und Treue der Gurt seiner Lenden“, oder der Apostel von den Gläubigen fordert daß ihre Lenden umgürtet seien mit Wahrheit (Ephes. VI, 14). Der christlich-symbolische Gebrauch des Gürtels als Bild der Bezähmung des Fleisches, wenn der Priester betet: praecinge me, Domine, cingulo puritatis et extingue ect., hängt vielleicht auch damit zusammen daß zona und cingulum öfter im weitern Sinne (= perizoma *κατάδεσμος ἥβης, τὸ περὶ τοῖς αἰδοίοις*) vorkommt, oder daß man zugleich auch daran dachte.

39. Dieß aber merket daß, wenn der Hausherr in Erfahrung gebracht hätte, um welche Stunde der Dieb kommt, er gewacht und nicht zugelassen hätte daß in sein Haus eingebrochen werde.

40. Und ihr, seid bereit, denn zu einer Stunde da ihr's nicht vermuthet, kommt der Menschensohn.

Die Rede geht auf ein neues Gleichniß über das dem vorigen parallel ist, in so ferne aber zugleich eine passende Ergänzung bildet, als es anschaulich darlegt, wie sehr ununterbrochene Wachsamkeit und Bereitschaft im eigenen Interesse der Apostel liege. Sie würden sich selbst der größten Gefahr aussetzen, das Kleinod ihrer Berufung oder mit den Worten des Herrn, „das Reich welches ihnen der Vater gegeben", zu verlieren. Es könnte jemand möglicher Weise auf Vorzug und Gewinn (vergleiche die Verheißungen in V. 37) verzichten, er könnte Bequemlichkeit und Ruhe der Ehre und Auszeichnung vorziehen: aber ein geschenktes und anvertrautes Gut nicht achten, das wäre Schlechtigkeit, Undank und dreifach schwere Sünde gegen den Geber, gegen sich und den Nächsten. Darum wendet Jesus das Beispiel vom Hausvater an der diese dreifache Verpflichtung hat. Die Apostel sind in der That beides: Diener und Hausväter; Diener Jesu Christi und Hausväter der Kirche; sie haben den Schatz der Kirche zu verwalten.

Jesus vergleicht sich nicht mit einem Diebe, sondern sein Kommen mit dem eines Diebes und zwar wegen des doppelten Vergleichungspunktes: der Ueberraschung und des Verlustes, wenn man nicht wacht und nicht bereitet ist. Doch scheint es mir, strenge genommen, nicht richtig, bei „Dieb", wie gewöhnlich erklärt wird, an den Teufel zu denken; denn der Beraubende ist allerdings im gewissen Sinne Jesus selbst, indem er nimmt wessen man sich als unwürdig erwiesen hat. Dasselbe Gleichniß, fast wörtlich zusammenstimmend, findet sich auch bei Matth. XXIV, 43, 44. III, 282—285 worauf wir betreff der Einzelnheiten verweisen.

Natal. Alexander unterscheidet eine dreifache thätige Wachsamkeit: „1. die Wachsamkeit der Gewissenserforschung, 2. die

Wachsamkeit der Pflichterfüllung, 3. die Wachsamkeit der guten Werke", oder, könnten wir auch sagen, der Vollkommenheit, so daß diese dreifache Wachsamkeit den drei Stufen und Wegen des geistlichen Lebens entspräche: Weg der Reinigung, der Erleuchtung, der Vereinigung. Er fährt dann fort mit den Worten des hl. Augustinus: „Sage nicht, ich thue was ich will; Gott ist gütig, wann immer ich mich bekehren werde, wird er verzeihen. Nicht so lehret die Schrift, da sie sagt: Zögere nicht, dich zum Herrn zu bekehren, und verschiebe es nicht von Tag zu Tag; denn plötzlich kommt sein Zorn (Sir. V, 8, 9)". Siehe, auf beides hat die göttliche Vorsehung Bedacht genommen. Damit wir nicht verzweifelnd sündigen, eröffnet sie uns den Port der Buße, und damit wir nicht hoffend sündigen, verhüllt sie den Todestag.*)

Diese beiden Parabeln hat die Kirche zur Lesung für das Fest eines Bekenners ausgewählt, denn sie enthalten ein vollkommenes christliches Lebensbild: 1. Habe stets einen guten Willen, Gottes Willen zu thun, und bewahre die Lampe des Glaubens, brennend im Feuer der Liebe, genährt vom Oele der Hoffnung (V. 35). 2. Vergiß nie der Widerkunft des Herrn, und fürchte sie nicht, sondern nimm den Tod ergeben, vertrauend, ja freudig an (V. 36). 3. Lebe in steter Wachsamkeit und sei eingedenk daß jede Stunde die letzte deines Lebens sein kann (V. 37 u. 38).

41. Petrus aber sprach zu ihm: Herr, trägst du dieses Gleichniß für uns vor oder auch für alle?

Die Frage des Petrus macht nach der Art, wie wir, mitten in der Erfüllung lebend, über das Gleichniß urtheilen, vielleicht den Eindruck eines vorlauten Wesens, und dem Apostel wird in der That nicht selten dieser oder ein ähnlicher Vorwurf gemacht**);

---

*) Serm. CCCLII al. XXVII inter hom. L.

**) Kistem.: „Petrus scheint nicht mit jener Geisteseinfalt gehört zu haben, die das Gesagte sich zuwendet." Meyer: „Petrus, dessen Frage unbedächtige Erhebung über die Menge verrieth." Auch Olsh., Oosterzee u. s. w.

aber das trifft keineswegs zu auf Grund der Anschauung welche damals die einzig mögliche war. Die Zurückkunft des Herrn von der Hochzeit konnte kraft der Worte Christi selbst („kommt der Menschensohn") nur ein Bild der Errichtung des messianischen Reiches sein. Aber da tauchte eine Reihe von ungelösten Bedenken auf. Wer sind die Diener? Wenn die Jünger; was soll die Trennung von ihrem Herrn bedeuten? Und wenn alle; in wie ferne sind auch Nicht-Jünger Diener und worin besteht deren bereitet sein? Denn, übersehen wir das nicht, der Inhalt beider Parabeln war außer dem ganz allgemeinen Gedanken der Nothwendigkeit, sich bereit zu halten, ein dunkles Räthsel!

Die Frage des Petrus ist ganz strenge eine bloße Vorfrage: Herr, wem gilt diese Parabel? Erst daran fügt sich dann als zweite und eigentlich intendirte Frage: Was bedeutet sie? Sie hatte für die Jünger eine andere Bedeutung als für die Volksmasse die, ich weiß dafür keinen andern Ausdruck, noch außerhalb der Kirche war.

Das Wörtlein „auch" ist's woran man sich in der Rede des Petrus stößt; man sieht darin eine Spur von innerer Unzufriedenheit, Selbstüberhebung u. s. w.*) Aber das sieht nur wer es eben sehen will. Darüber ob die Parabel den Jüngern gelte, konnte kein Zweifel aufkommen, wohl aber darüber, ob auch den andern, ob der Gesammtheit der Zuhörerschaft: „betrifft dieß uns oder mit uns auch die andern?"

42. Der Herr aber sprach: Wer also ist der treue Hausverwalter, der verständige, den der Herr setzt über seine Dienerschaft daß er zur Zeit die Getreidegebühr austheile?

---

*) Vrgl. Oosterzee: „Bei der bekannten irdischen Gesinnung der Jünger ist sehr zu fürchten (!), daß — Petrus wissen will, ob diese hohe Auszeichnung (V. 47) nur ihm und seinen Mitjüngern, oder auch nächst diesen Andern zugedacht sei." Noch stärker Lisko: „Die Frage des Petrus geht aus Vermessenheit hervor, die sich dünken läßt, vorzugsweise etwas im Reiche des Herrn zu gelten und es daher zu verdienen, vor den übrigen durch die verheißene Belohnung von V. 37 ausgezeichnet zu werden."

43. Selig jener Knecht den der Herr bei seiner Ankunft also thuend finden wird.

44. Wahrlich sage ich euch daß er ihn über all das Seinige setzen wird.

Jesus beachtet, wie es scheint, die Frage des Petrus gar nicht, weniger wohl weil es so seine Art war, keine directe Antwort zu geben*), als weil der Apostel eine Vorfrage gestellt hatte, der andere tiefer gehende gefolgt wären, Fragen auf deren Erörterung er sich nicht einlassen wollte, da die Parabel einen prophetischen Hintergrund hatte von dem der Schleier nur nach und nach weggehoben werden sollte. Darum geht Jesus, als ob er gar nicht unterbrochen worden sei, auf eine neue Parabel über welche in ihrem ersten Theile der ersten parallel ist, im zweiten ihr Gegenbild enthält, deren Ganzes in derselben prophetischen Voraussicht wurzelt welche ihr Verständniß für die Zuhörer so schwierig machte **).

Unser Gleichniß nimmt einen andern Ausgangspunkt; statt der kurzen Frist welche eine Hochzeitsfeier für die Gäste in Anspruch nimmt, folgt hier eine bei weitem größere, der eine ordentliche Bestellung des Hauswesens, d. i. die Einsetzung der kirchlichen Obergewalt vorangeht, so daß Jesus nicht die erste Art seiner Widerkunft, die geistige, gemeint haben kann, sondern nur die dritte, reale, und implicite die zweite, bildliche. Man bezieht das Beispiel vom Hausverwalter nicht selten auf Petrus zunächst ***),

---

*) So Meyer: „Nach seiner Weise gibt Jesus keine direkte Antwort.“ Dieser Gelehrte meint daß man zwischen den Zeilen eine ernste Verwarnung des Petrus herauslesen könnte, wenigstens wie er sich den Zusammenhang construirt: „Statt dich mit jener Frage zu befassen, hast du deine eigene demnächstige Stellung mit Furcht und Zittern im Auge zu behalten!“

**) Dräseke gut: „Die Antwort bejaht so wenig, als sie verneint. Sie belehrt. Sie weckt das Nachdenken. Sie zeigt dem fragenden Jünger den Hauptpunkt.“

***) Reischl: „Der Heiland antwortet auf die Frage des Ersten der Apostel — indem er sie zunächst dadurch bejaht, daß das fortgesetzte Gleichniß auf Petrus selbst, als den obersten Haushälter — hinübergewendet wird.“ Aehnlich Meyer.

was aber kaum ganz richtig ist; denn da würden die andern Apostel die gemeinen Haussklaven sein, und für die Gläubigen bliebe in dieser Familie die offenbar die ganze Kirche abbildet, kein Raum mehr; auch stand Petrus zu den Eilf nicht in dem Verhältnisse welches hier speciell hervorgehoben wird, daß er ihnen die Getreidgebühr d. i. Speise reiche zur ordentlichen Zeit. Die Parabel geht alle Apostel gleichmäßig an; sie sind die Hausverwalter, die Gläubigen das Hausgesinde; ihnen das Brod der Lehre und der Sakramente zur rechten Zeit und in angemessener Art zu reichen, ist Aufgabe des Apostolates dessen Haupt Petrus ist.

Die Römer theilten bei ihren kolossalen Besitzthümern die Sklaven in verschiedene Rangstufen unter besondern Aufsehern. Einige hatten die Leitung der Arbeiten über sich, andere waren Rentmeister, wider andere Kastenbeamte u. s. w. Die letztgenannten welche die Aufsicht über Keller und Speicher führten, theilten unter die Sklavenfamilie die Lebensmittel, vorzugsweise das Getreide aus, in der Regel für mehrere Tage oder gleich einen ganzen Monat*). Ein solch großartiges Hauswesen hat hier Jesus schon aus dem Grunde nicht vor Augen, weil sich der Römer (der Hausherr) um seine Sklaven nicht kümmerte. Das Beispiel ist vielmehr von einem Hausvater hergenommen der den Speisebedarf selbst zu vertheilen gewohnt war und damit den Oberknecht, den „Hausältesten", wie er in der altbiblischen Sprache heißt, nur während seiner Abwesenheit betraute. An dieses einfachere Verhältniß, wornach der Hausälteste auf einige Zeit in gewissem Sinne ganz die Stelle des Herrn vertritt, schließt

*) Der römische Sklave erhielt monatlich vier Schäffel (modii) zur Nahrung, die auf den Tag etwas über 2 Pfund ausmachen. Sie wurden am ersten des Monats zum voraus gegeben. Siehe die Anm. Die tabula alimentaria von Velleja weist als monatliches Aliment jedem Knaben 4, jedem Mädchen 3 Denare an, die Inschrift von Terracina 5 Denare den Knaben und 4 den Mädchen (Borghesi, Bull. arch. 1839 p. 155). Diese Anweisungen setzen voraus daß der modius Korn in der Regel einen Denar kostete. Cavedoni, bibl. Numismativ, übers. v. Werlhof, Hannov. 1855. S. 152.

sich passend der zweite Theil (V. 45 u. 46) sowie die Verheißung des großen Lohnes. Die Uebergabe der Sklavenfamilie, bemerkte ich zu Matth. XXIV, 45—47, III, 286, ist Zeichen des Vertrauens und stellt die Erwählung zum Apostolate dar, die Einsetzung über alle Besitzthümer aber ist nicht mehr Zeichen eines etwa noch größeren Vertrauens, sondern die Zuerkennung des ewigen Lohnes. Der Herr setzt ihn über alles, wie er über alles ist; die Apostel (und alle Erwählten und Treubefundenen) werden mit Christus herrschen. Die sonstige Anwendung ist schon oben angedeutet worden.

Ich möchte hier nur noch einen kurzen Blick auf die Form werfen. Diese dritte Parabel schließt sich mit Umgehung der zweiten an die erste an in Form einer Folgerung welche mit einer Frage eingeleitet wird, die sich aber unwillkührlich zu einer neuen Parabel mitsammt der Antwort umgestaltet. Wer also — rückblickend auf „selig jener Knecht" — ist ein solcher kluger, selig zu preisender? wobei statt des allgemeinen „Knecht" das specielle „Hausverwalter" folgt das der Rede eine neue Wendung gibt.

Der hl. Fulgentius sagt: „Obgleich alle wachen müßen, als Knechte die ihren Herrn erwarten, so doch ganz insbesondere die Diener Christi und der Kirche deren Pflichten Jesus hier beschreibt. Welches ist die Familie des Herrn? Jene die Jesus Christus aus der Hand des Feindes erlöste und ihrem Herrn erwarb, die katholische Kirche. Die Herde des guten Hirten ist die Familie des Erlösers, die Verwalter sind die Apostel und ihre Nachfolger, wie Paulus bezeugt: „Also erachte man uns als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes (1 Kor. IV, 1)", und widerum: „Ein Bischof muß tadellos sein, als Hausverwalter Gottes (Tit. I, 7)." *)

Die Forderungen an einen guten Hausverwalter sind: 1. daß er berufen sei, 2. daß er sich als Knecht betrachte, nicht als Herr, 3. daß er treu sei und verständig; treu, der nicht hintergeht, verständig, der sich nicht hintergehen läßt; treu, der nicht seinen sondern seines Herrn Vortheil sucht, verständig, der die rechten

*) Sermo de Dispensat. Dom.

Mittel anwendet; treu im kleinen und im großen, verständig in Rath und That. 4. Daß er den Speisebedarf vertheile nicht aus dem seinigen, sondern aus den Vorrathskammern des Herrn, aus der heiligen Schrift und Ueberlieferung. 5. Daß er die Speise reiche zur Zeit, die aber immer ist, die immer drängt*). „Wer wird seliger sein, der den der Herr mitten im Amte findet, das Wort Gottes auszutheilen, oder der den er am Trinktisch, Spieltisch oder ähnlichen Orten findet? Wir sollen uns immer im Amte befinden, wenigstens in der Vorbereitung darauf" **).

45. Wenn aber jener Knecht in seinem Herzen spricht: Mein Herr zögert zu kommen, und er fängt an, die Knechte und Mägde zu schlagen, und zu essen und zu trinken und sich zu berauschen:

46. wird kommen der Herr jenes Knechtes an dem Tage den er nicht vermuthet, und zu der Stunde die er nicht kennt, und wird ihn entzwei hauen und sein Theil mit den Ungläubigen geben.

Das Gegenbild vom treuen Hausverwalter, das Bild des ungetreuen, ist so malerisch ausgeführt daß es Erklärung und Anwendung überflüssig zu machen scheint.

Zuerst wird die Versuchung beschrieben: „der Herr zögert", d. h. er kommt noch nicht, genieße also deine Freiheit, lasse die Stunden nicht unbenützt verrinnen. Indem der Knecht dieser Einflüsterung Gehör gibt, kommt's zur ersten Sünde: Ueberhebung und Mißbrauch seiner Gewalt. Wie schwer hält es für jeden der nicht einen Höhern über sich hat, die Schranken seiner Gewalt gewissenhaft einzuhalten, ein guter Hausvater, ein guter Beamte, ein guter Oberhirte zu sein. O wie leicht ist es, zu befehlen und Bürden aufzulegen die man selbst mit keinem Finger anrührt, zu schelten und den Verdrießlichen zu spielen! Kann man sich dabei doch selbst den Schein des Pflichteifers geben. Also hat auch der Oberknecht gewiß nur aus übergroßem Eifer seine Mit-

---

*) Vrgl. Natal. Alex. zu Matth. XXIV, 45.

**) Heubner zu Matth. l. c.

knechte geschlagen und die faulen zur Arbeit angetrieben! Dieser ersten Sünde folgt aber die zweite auf dem Fuße nach: ein ärgerliches Leben, Bequemlichkeit und Vergnügungssucht. Man muß sich für den vielen Verdruß doch in etwas entschädigen! Mit dem Uebermuthe und der Selbstüberhebung verbindet sich fast naturgemäß die Bequemlichkeit und Genußsucht, der Hang zu Spiel, zu Gelagen, zu Zerstreuungen aller Art. Und nun folgt die dritte Sünde: die Trunkenheit, d. h. (ein Fall für alle) man wird Gewohnheitssünder. Sehr bezeichnend ist gerade das Beispiel der Trunkenheit; denn in jeder Sünde muß man zuerst sein Gewissen berauschen, betäuben, erst darauf schläft es nach und nach ein.

Der Sünde oder dem Sündenleben entspricht die Verurtheilung. Der Herr kommt zur Stunde da es der Knecht nicht vermuthet, d. h. eben zur Stunde da er sprach: er zögert, er kommt noch nicht! Die Strafe steht im Verhältnisse zur Größe der Sünde; doch dürfen wir da das Einzelne nicht urgiren. Vielleicht daß in „spalten, entzweihauen" eine Anspielung auf die Heuchelei oder Doppelzüngigkeit des Knechtes liegt. Dessen Herz getheilt war, dessen Leib wird getheilt werden nach dem Rechte der Widervergeltung. In den Worten: „sein Theil mit den Ungläubigen" geht*) die Darstellung vom Herrn in der Parabel auf denjenigen über welchen sie abbildet, auf den Messias der den Leib tödten und die Seele verdammen wird. Es steht also für: er wird den Knecht tödten und verdammen.

Aeltere Erklärer welche „theilen" im Sinne von „ausscheiden" nehmen, lieben folgende Specialisirung der Strafe mit Rücksicht auf den Zusatz bei Matth. XXIV, 51: „dort wird Heulen und Zähneknirschen sein": 1. Das Vergessen des göttlichen Gerichtes bestraft Gott mit einem plötzlichen, gähen Tode, 2. den Mißbrauch kirchlicher Gewalt mit Verstoßung aus der Gemein-

---

*) Statt „mit den Ungläubigen" nach dem Satze „wer nicht glaubt wird verdammt werden" hat Matth. „mit den Heuchlern." Letzteres enthält den ursprünglichen Ausdruck, die Bezeichnung unsers Evangelisten den erklärenden, deutlicheren.

schaft der Heiligen, 3. Wohlleben und Ueppigkeit mit einem Leben voll des Heulens und Weheklagens.

Siehe noch die Erklärung zu Matth. XXIV, 48—51, III, 286.

47. Jener Knecht der den Willen seines Herrn gewußt und nicht zubereitet und nicht gethan hat nach seinem Willen, wird viele Streiche erleiden;

48. wer aber nicht gewußt, aber der Streiche würdiges gethan hat, wird wenige erleiden.

Dieses letzte Beispiel enthält eine doppelte Schwierigkeit betreff seines Zusammenhanges und seines Sinnes. Beide sind aber so in sich verschlungen daß Zusammenhang und Sinn sich gegenseitig zu erklären bestimmt scheinen. Nämlich die beiden Ausdrücke „zubereiten" und „Streiche erleiden" weisen auf die erste Parabel zurück und geben somit den Zusammenhang an*), wogegen die beiden Ausdrücke jener Parabel „wachen" und „die Lampen brennend erhalten" auf unser Gleichniß verweisen und die Erklärung von „den Willen des Herrn wissen und nicht wissen" enthalten. Denn das: „zu wachen und die Lampen brennend erhalten", ist ein Wille den man wissen, aber auch nicht wissen kann. Wenn der Knecht weiß daß es seines Herrn Wille ist, daß er wach bleibe und ihn mit brennender Lampe empfange, und er thut es nicht, so wird er dafür büßen. Wenn ein Knecht diesen Willen seines Herrn nicht weiß und nicht wacht, so wird er dafür auch büßen; denn sein nicht wachen ist auch in diesem Falle „streichwürdig", weil er aus eigenem Antriebe hätte wachen können, um bereit zu sein, wenn der Herr kommt. Doch ist das nicht wachen des zweiten Knechtes in den Augen des Herrn ein geringes und leicht zu vergebendes, das nicht wachen des ersten Knechtes aber ein schweres Vergehen; jenes weckt mehr sein Mitleid, dieses aber seinen gerechten Zorn.

*) Dagegen Meyer: „Allgemeine erläuternde Auskunft wegen der so schweren Strafe V. 46." Aber V. 46 spricht vom Tode und V. 47 nur von Streichen; auch enthält V. 46 nichts von einem „zubereiten."

Dieß scheint mir die richtige Auffassung des Beispieles, indem sie sich an das Vorausgehende gut anschließt und alle Einzelnheiten zu einer schönen Harmonie vereinigt. Welches ist nun die Anwendung auf die es Jesus abzielte? Als erste ergibt sich wohl die einer beispielsweisen Antwort auf die Frage des Petrus, als zweite die eng damit verbundene einer erneuten Mahnung zur Bereitschaft. Die Pflicht zu wachen und die Lampe brennend zu erhalten, haben alle, aber so daß die Apostel, wenn sie nicht wachend betroffen werden, ihren Fehler schwer oder gar nicht mehr gut machen können, wogegen ihn die Volksmenge verhältnißmäßig leicht wider gut machen wird, weil sie den Willen des Herrn, zu wachen und die Lampe brennend zu erhalten, nicht wußte. Hier ist „wachen und die Lampe brennend erhalten" der Glaube an Jesus als den Messias, den die Apostel auch in den schwersten Versuchungen treu bewahren sollen bis zu seiner Widerkunft*). Die Wissenschaft dieses Willens war der Volksmasse nicht mitgetheilt worden. Als nun Jesus in der Sendung des heiligen Geistes kam und seine Jünger wachend fand, da wurden auch aus der Volksmasse alle die nicht gewacht hatten, barmherzig aufgenommen. Petrus selbst sprach zu ihnen: „Meine Brüder, ich weiß daß ihr es aus Unwissenheit gethan habt, gleichwie auch eure Vorsteher — So thut denn Buße und bekehret euch, damit eure Sünden getilgt werden (Apostelgesch. III, 17, 19)." Das waren die wenigen Streiche, das war die leichte Verzeihung welcher sie theilhaft wurden, obgleich sie nicht gewacht hatten.

Ich denke, diese ganz specielle, geschichtlich sich bewahrheitende Anwendung des Gleichnisses schließe die allgemeine nicht aus, werfe aber allein volles Licht auf seinen ganzen Inhalt.

„Man kann, sagt im wesentlichen Maldonat, zweifelhaft sein über das was Jesus unter Wille des Herrn verstehe, ob den Willen seiner Widerkunft zum Gerichte oder den seiner Gebote. Wenn letztere gemeint wären, wie könnte, wer sie übertritt, gestraft werden, denn nicht wissen entschuldigt von der Sünde.

---

*) Vergleiche was wir zu IX, 26, 27 sagten.

Also ist die erste Art seines Willens gemeint; diesen wußten die Apostel, diesen wissen alle Christen, die andern wissen ihn noch jetzt nicht und wußten ihn damals nicht. Wenn nun jene welche diesen Willen kennen, sich dem Schlafe übergeben, so werden sie viele Streiche erleiden wegen der Sünden in denen sie gleichsam schlafend gefunden wurden, die aber um diesen Willen nicht wissen, werden wegen derselben Sünden wenige Streiche zu tragen haben. Streiche, weil sie sündigten, wenige, weil sie, wenn sie gewußt hätten die Widerkunft des Herrn, nicht gesündigt oder Buße gethan haben würden." Diese Erklärung die allerdings nicht festzuhalten ist, aber doch geeignet war, auf die rechte Spur zu leiten, fand keine Freunde, und man begnügte sich, allerdings ziemlich willkührlich, „wissen und nicht wissen" als keine Gegensätze, sondern bloß graduelle Unterschiede zu betrachten, wornach wir eine beispielsweise Darlegung des Satzes hätten: je vollkommener die Kenntniß, desto schwerer die Verantwortung *). So erklärt Euthym., so Theophyl. mit specieller Berufung auf die Vorgesetzten und Lehrer, so Grotius **) u. s. f. bis herab auf die neuesten, Kistemaker ***), Heubner †), Reischl ††).

Diesem seinem allgemeinen, idealen Sinne nach kann man unsern Satz in Verbindung mit der paulinischen Lehre bringen: „Die ohne Gesetz gesündigt haben, werden ohne Gesetz verloren gehen, und die unter dem Gesetze gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden (Röm. II, 12)."

---

*) Tanto magis reus homo est — quanto majorem Dei legisque illius ac mandatorum cognitionem habet. Natal. Alex.

**) Μὴ γνοὺς tarditate ingenii, aut doctorum negligentia, aut alia gravi causa.

***) „Wo man das Gute und Böse deutlicher erkennt, es aus mehr Gründen und in mehr Rücksichten erkennt, da ist die Sünde sträflicher."

†) „Es kommt alles auf den Grad der Erkenntniß, der Gaben, der Gelegenheit sich zu bessern an." Und wider: „Das ist kein absolutes Nichtwissen, das macht nicht strafbar. Ein solches gibt es aber auch nicht."

††) Er hält die „Wissenden" für Bild der lehrenden, die „Nichtwissenden" der hörenden Kirche.

Der hl. Augustinus sagt: „Daß sich doch Keiner in die Finsternisse der Unwissenheit hülle, um in ihnen eine Ausrede zu suchen. Denn ein anderes ist, nicht wissen, ein anderes, nicht wissen wollen. Die Unwissenheit nicht bloß derjenigen die nicht wissen wollen, sondern auch jener die einfach nicht wissen, reicht nicht zur Entschuldigung hin daß man nicht verdammt, sondern vielleicht nur daß man minder schwer gezüchtigt werde." *)

Jedem aber dem viel gegeben wurde, wird viel abgefordert werden, und wem man viel übertrug, von dem wird man mehr verlangen.

Durch diesen allgemein zugestandenen, von ihm selbst öfter widerholten Satz begründet Jesus die Strenge seines Gerichtes von dem er V. 47 und 48 sprach. Fraglich ist der Ausdruck „man wird mehr verlangen." Einige fassen ihn substantivisch: „ein mehr"; sie sollen einen Gewinn, ein Plus vorweisen, gleichwie das Gleichniß von den Talenten enthält **). Aber der Inhalt des Ganzen harmonirt nicht damit; denn was dem Menschen gegeben wurde, ist hier das wissen, dem das thun entspricht. Wem ein viel des wissens gegeben wurde, von dem wird ein viel des thuns gefordert, aber nicht ein mehr. Man fordert gewiß nie, daß jemand mehr thue als er wisse. Einfacher und sachgemäßer ist es darum, „mehr" im Sinne einer verkürzten Vergleichung zu nehmen: „mehr als denen die weniger empfingen."

49. Feuer, kam ich, zu werfen auf die Erde, und wie will ich daß es schon angefacht wäre!

„Feuer werfen auf die Erde", d. i. die Welt in Brand stecken, aber doch kaum im modern bildlichen Sinne, die Welt und alle Leidenschaften aufregen, alle Geister revolutioniren ***),

---

*) De grat. et lib. arb. c. 3.

**) Von den ältern Jansen: multum reposcetur in judicio — videlicet rectus usus et lucrum ex eis. Von den neueren Meyer: περισσότερον, welches nicht zu fassen ist plus quam aliis — was matt und sich von selbst verstehend wäre, sondern mehr als bei ihm deponirt war.

***) Meyer: πῦρ ist bildliche Bezeichnung — der heftigen, alle irdischen

da diese Art des Gebrauches der biblischen Anschauung ferne steht. „Feuer", besonders in Verbindungen wie die unsrige (Feuer werfen) ist dem Hebräer immer etwas fressendes, verzehrendes, das ein Fremdartiges neben sich nicht duldet. In diesem Sinne spricht er von einem Feuer des Gerichtes, der Eifersucht, des Zornes, der Begierde *), und heißt „Feuer in die Welt werfen" die Welt (d. i. die Menschheit) ausbrennen wie z. B. Metalle ausgebrannt werden, nach dem Worte des Apostels: „Sei es Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppeln: so wird eines jeden Herz offenbar werden; denn der Tag des Herrn wird es an's Licht bringen, im Feuer wird es offenbar werden, das Feuer wird es erproben, wie das Werk eines jeden sei (1 Kor. III, 12, 13)."

Allerdings gestattete der bildliche Ausdruck eine ausgedehnte Anwendung; doch müßen wir die ursprüngliche und erste, die der Apostel, von der spätern der Väter unterscheiden. Die Apostel nahmen das Feuer als bildliche Bezeichnung der Läuterung des Menschengeschlechtes durch Jesus Christus, wobei sie jedoch von der Art wie sie vor sich gehen sollte, nur die dunkle Ahnung einer damit verbundenen furchtbaren Katastrophe hatten; es wird sein, wie wenn die ganze Welt in Flammen stünde. Die Väter welche die Erfüllung vor sich hatten, bezogen den bildlichen Ausdruck Feuer auf die ganze göttliche Thätigkeit im Christenthume vom Zeitpunkte der Sendung des heiligen Geistes an, die sie noch ganz speciell im Worte „Feuer" prophetisch angedeutet glaubten. Eine solche Ausdehn-

---

Verhältnisse durchdringenden, die engsten Bande derselben auflösenden Geistererregung, welche Christus zu entflammen bestimmt war. Auch Oosterzee.

*) Vrgl. 5 Mos. IV, 24: der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer, ein eifervoller Gott. Ps. LXXIX, 5: wie lange, Herr, zürnest du? brennt wie Feuer dein Eifer? Jer. IV, 4: daß nicht wie Feuer ausbreche mein Zorn. Sir. IX, 9: die (böse) Lust ist wie ein Feuer. Vrgl. dazu Job XXXI, 9—12: wenn bethört wurde ob eines Weibes mein Herz — denn solches ist Schandthat — ein Feuer das bis zur Vernichtung zehret.

ung ist als Anwendung gewiß zuläßig, wenn sie auch als Erklärung des Bildes mit besonderer Beziehung auf den heiligen Geist abgewiesen werden muß. Denn Jesus redet vom heiligen Geiste nie in einer ähnlichen Weise; dazu kommt daß die Stelle worauf unser Ausdruck, wie es scheint, zurückblickt: „er wird euch taufen mit heiligem Geiste und Feuer (Matth. III, 11)", beide Begriffe auseinander hält, und endlich bei der Ausgießung des heiligen Geistes das wesentliche Symbol die Erscheinung der Zungen war, nicht des Feuers; der Bericht sagt ausdrücklich: „es wurden gesehen Zungen, feuerähnlich", nicht „Feuer, zungenähnlich." Die Apostel bedurften der Ermuthigung und Erleuchtung („leuchtende, strahlende Zungen"), aber nicht der Reinigung; „ihr seid rein", hatte der Herr selbst von ihnen bezeugt (Joh. XIII, 10).

Maldon. und Franz Luc. erklären Feuer als bildliche Bezeichnung der Leiden und Verfolgungen welche die Apostel treffen würden nach dem Vorgange Tertullians der sagt: „Er selbst (Jesus) gibt die Beschaffenheit dieses Feuers an, indem er beifügt: Glaubt ihr daß ich gekommen bin, Friede zu bringen? Nein, sage ich euch, sondern Trennung. Er meint also ein Feuer der Zerstörung, das den Frieden verneint; wie die Schlacht, so der Brand (Cont. Marc. IV, 29)." *) Die meisten deuten Feuer vom heiligen Geiste oder von seinen Gaben**) nach dem bekannten Kirchengebete: Entzünde uns, wir bitten dich, o Herr, mit jenem Feuer des heiligen Geistes, das unser Herr Jesus Christus kam auf die Erde zu bringen, und das er sehnlichst entzündet zu sehen verlangte (Missa in sabb. Pentec.).

Der heil. Gregorius sagt: „Feuer wird auf die Erde geworfen, wenn angefacht vom Feuer des heiligen Geistes der irdische Sinn seine fleischlichen Lüste ausbrennt und entzündet von der heiligen Liebe seine Sünden beweint. Da brennt die Erde, wo das Herz des Sünders im Schmerz der Reue verglüht." ***)

---

*) Ihnen schließen sich Kistemaker und Maßl an.

**) Auch Reischl: „Feuer ist der Geist, welchen der Sohn sendet von dem Vater." Zu den ältern vrgl. Corn. a Lapide.

***) Hom. II super Ezech.

„Jenes Feuer, sind Worte des hl. Ambrosius, ist Jesus zu bringen gekommen, das die goldenen Gefäße des Hauses läutert, Heu und Stroh aber verzehrt, jenes Feuer das in den Gebeinen der heiligen Propheten brannte, wie Jeremias bezeugt: Es ward in meinem Herzen wie brennend Feuer, eingeschlossen in meine Gebeine (XX, 9)." Aus den neuesten Heubner: „Das Feuer ist hier nicht sowohl ein erleuchtendes Licht, sondern ein Feuerbrand, den man schleudert, eine verzehrende Flamme. Es ist das Feuer der Buße, das alles verzehrt, das Unreine aus uns heraustreibt, — das Feuer des Glaubens und der Begeisterung für Christum und sein Werk, das den ganzen Menschen ergreift und in Flammen setzt, — das Feuer der Liebe gegen die Menschen, des brennenden Eifers für Seelenrettung, — aber auch das Feuer der Trübsal, der Verfolgung über die Christen: kurz eine die Welt ganz in Flammen setzende Bewegung."

50. Eine Taufe aber habe ich getauft zu werden, und wie bin ich bedrängt bis daß sie vollendet sein wird!

Unser Vers bildet eine Parallele zum vorausgehenden, doch nicht der Art als ob er denselben Gedanken enthielte, sondern so daß er in einen gewissen Gegensatz zu ihm tritt. Dieser wird vielleicht dann am leichtesten zu erkennen sein, wenn wir beide Sätze in dieselbe Form kleiden. Ich bin gekommen, die Welt mit Feuer zu taufen, und wie drängt mein Herz daß es schon vollzogen sein möchte! Ich habe aber eine Taufe getauft zu werden, und wie bedrängt es mein Herz bis daß sie vollzogen sein wird! Der Taufe die Jesus vorzunehmen hat, stellt sich gegenüber die Taufe welche er zu erleiden hat; dem Herzensdrängen daß jene vollzogen sein möchte, die Herzensbedrängniß bis daß diese vollzogen sein wird; der Feuertaufe der Welt die Bluttaufe seines Leibes. Daß Jesus unter dem Bilde der Taufe sein Leiden und Sterben meine, ist unzweifelhaft; er selbst sagt: „Könnet ihr den Kelch trinken den ich trinke, und euch mit der Taufe taufen lassen mit der ich getauft werde (Mark. X, 38)?" Und seitdem galt die Taufe als Symbol des Sterbens und Begraben werdens mit Christus. „Wir sind durch die Taufe in

den Tod mit ihm begraben (Röm. VI, 4)", sagt der Apostel, und widerum im Briefe an die Kolosser: „Mit ihm seid ihr begraben in der Taufe (II, 12)."

Der Blick in die Zukunft mit ihren gewaltigen Umgestaltungen vergegenwärtigte Jesu sein nahes Leiden. Es war der düstere Vordergrund zu einem lichtstrahlenden Hintergrunde: denn die Flamme zur Welttaufe entzündete sich an dem zertrümmerten Kiesel seines Leibes und nährte sich vom Holze seines Kreuzes. Jesus mußte, wie Beda sagt, zuerst untergetaucht werden (gleichsam untergehen) in der Fluth seines Blutes, dann konnten erst die Herzen der Gläubigen vom Feuer des heiligen Geistes entzündet werden.

Der Gedanke an sein Leiden erfüllte ihn bald mit Sehnsucht darnach, bald mit Bangen vor demselben. Das allein in's Auge gefaßt, könnte Bedenken entstehen, in welchem Sinne der Ausdruck „bedrängt" gemeint sei, wenn hier nicht der Sprachgebrauch welcher vorzugsweise in bildlichen Redensarten allein maßgebend ist, entschiede, da „eingeengt werden", wie die ganz wörtliche Uebersetzung lautet, gleich dem deutschen „enge, bang", nie von einem Drange etwas zu thun, steht, sondern immer nur von einer Drangsal die man erleidet, und die man, wenn sie eine innerliche ist, Angst nennt.

Jesus hatte keinen Grund, den Jüngern seine Seelenangst zu verbergen; die Trauer machte auf sie einen tiefern Eindruck, als Ausbrüche der Freude oder Sehnsucht, da diese ihr Herz nur zu leicht von Gedanken des Leidens und Sterbens abwendeten.

Wenn man sich auf die Väter beruft welche unser Wort des Herrn nicht von seiner Angst, sondern vielmehr von seiner Sehnsucht nach dem Leiden erklärt hätten, also im Sinne: „o wie drängt es mich, wie verlangt mich"; da soll man denn doch nicht übersehen daß sie überhaupt eine fast unüberwindliche Abneigung hatten, in Jesus Christus Bangigkeit vor seinem Leiden zuzugeben, und ferner daß nicht jede ganz frei gehaltene Citation oder gelegentliche Erinnerung auch schon die Qualität einer Erklärung hat. Wenn Irenäus citirt: „Ich habe eine andere Taufe getauft zu werden, und gar sehr werde ich hingedrängt

zu ihr" *), und Epiphanius: „Ich habe einen Kelch zu trinken, und wie eile ich bis daß ich ihn getrunken habe, und eine Taufe habe ich getauft zu werden, und wie will ich daß ich schon getauft wäre" **): wird man darauf eine Erklärung bauen wollen? Als vorzüglicher Zeuge wird Ambrosius aufgeführt; nun hören wir ihn selbst: „Der in sich nichts hatte, was ihm Schmerz verursachen könnte, ließ sich doch beängstigen von unsern Beängstigungen und gab kund eine Trauer zur Zeit seines Todes, die er nicht aus Furcht vor dem Tode, sondern aus der Verzögerung unsers Heiles angenommen hatte, wie geschrieben steht: „und wie werde ich geängstigt (angor) bis daß es erfüllt werde." Gewiß, wer bis zur Erfüllung geängstigt wird, ist der Erfüllung sicher. Aber auch anderswo steht: „betrübt ist meine Seele bis in den Tod." Nicht wegen des Todes, sondern bis in den Tod ist betrübt der Herr, weil ihn die Beschaffenheit des menschlichen Gefühls, nicht die Furcht des Todes belästigt. Denn da er einen Leib angenommen, muß er auch alles tragen was zum Leibe gehört: Hunger, Durst, Angst, Trauer." Ich meine, es liege auf der Hand, daß dem Heiligen nicht im entferntesten der Gedanke gekommen sei, aus der Angst an unserer Stelle eine Sehnsucht zu machen, sondern daß er die Quelle der Angst und Trauer in uns, nicht in der heiligen Menschheit Jesu suche.

Euthymius sagt: Es ist gleich: ich quäle mich (ängstige mich ab) wegen der Verzögerung. Grotius: Im Verbum: ich bin beengt, scheint stillschweigend eine Vergleichung zu liegen, hergenommen von einer schwangern Frau, welche also vor der Geburt zittert daß sie sich sehnt, so schnell als möglich ihrer Bürde entbunden zu werden. Maldonat: Ich bin beängstigt, betrübt, ertrage es kaum, bis daß die Taufe vollzogen werde, d. i. bis daß der Tod komme — doch sind dieß nicht Worte der Furcht, sondern des Wunsches. Er nennt sich darum beengt, weil sein Tod hinausgeschoben werde.

---

*) Ἄλλο βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πάνυ ἐπείγομαι εἰς αὐτό.

**) Ποτήριον ἔχω πιεῖν, καὶ τί σπεύδω ἕως οὗ πίω αὐτό; καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἐβαπτίσθην;

Ich denke, diese Art der Erklärung zeige augenscheinlich die Unmöglichkeit so zu erklären, weil der den Sinn bestimmende Begriff „Verzögerung des Todes" ohne alle sachliche Berechtigung aufgenommen wird. *)

Ein Zusammenhang dieser beiden Verse und der folgenden drei mit dem Vorausgehenden wird nicht angezeigt. Doch läßt sich die innerliche Zusammengehörigkeit beider Redetheile unschwer erkennen. Von V. 35 an hatte Jesus seinen Jüngern die Nothwendigkeit, sich auf seine Ankunft bereit zu halten, an's Herz gelegt, und die Zubereitung selbst, nicht minder den unwiderbringlichen Schaden ihrer Vernachläßigung eindringlich geschildert. Damit man aber nicht etwa einwende: wozu doch so viele Worte in einer Sache die sich von selbst versteht? weist er auch, eben in unsern Versen, unter Bildern welche die Apostel erst später nach ihrer vollen Bedeutung verstehen lernten, auf die Gefahren und Schwierigkeiten hin, sich bereit zu halten, da keine Tage der Ruhe und stillen, ungestörten Vorbereitung, sondern vielmehr eines allgemeinen Weltbrandes und blutiger Kämpfe bis zu seiner Widerkunft folgen werden. Da sehe jeder zu und habe wohl acht daß er wach im Glauben, gegürtet in Hoffnung und mit brennender Lampe der Liebe erfunden werde.

51. Meinet ihr daß ich kam, Friede zu bringen auf der Erde? Nicht, sage ich euch, sondern nur Spaltung.

52. Denn von jetzt an werden sein fünf in Einem Hause getheilt, drei wider zwei und zwei wider drei.

---

*) Jansen sagt: Angor seu quantopere pavore et moerore contrahor — qui sensus videtur Ambros. Alii tamen coarctationem illam intelligunt esse tristitiae de dilata passione, seu vehementis desiderii ad patiendum — Sed primus sensus videtur congruentior, nam et verba hoc magis sonant. Nicht so Kistemak., Maßl, Reischl: „Der Zusammenhalt mit V. 49 läßt uns die zweite Votshälfte ebenfalls nur von der drängenden Sehnsucht verstehen." Unentschieden Heubner: „Wie werde ich gepreßt, gedrängt! Dieß läßt uns einen tiefen Blick in Jesu Herz thun. Mit einer beengenden Unruhe trieb und drängte es ihn, daß er sein Werk vollendete."

53. Getheilt werden sein, Vater wider Sohn und Sohn wider Vater, Mutter wider Tochter und Tochter wider Mutter, Schwiegermutter wider ihre Schwiegertochter und Schwiegertochter wider ihre Schwiegermutter.

Lukas hat den eigentlichen Ausdruck „Spaltung" gewählt, Matthäus den ursprünglichen, bildlichen „Schwert" beibehalten. Feuer und Schwert sind ihrem bildlichen Sinne nach ziemlich gleichbedeutend, doch geht jedes von einem andern nächsten Vergleichungspunkte aus. Das Schwert scheidet so daß die ausgeschiedene Sache noch forteristirt, das Feuer scheidet so daß die ausgeschiedene Sache zerstört wird. Jenes geht also vorzugsweise auf eine äußere, dieses auf eine innerliche Ausscheidung. Auch verbindet sich mit „Spaltung" oder „Schwert" die Vorstellung von Widerstand und Kampf, was in der Ausscheidung durch Feuer nicht schlechthin mit einbegriffen ist.

Sehr bezeichnend erscheint die Zahl fünf. In symbolischer Anwendung drückt sie das Unvollkommene, Zwiespalt und Trennung aus, was bei keiner andern der ungeraden Grundzahlen statt findet, nicht bei drei und sieben, wie bekannt ist, aber auch nicht bei neun wegen seiner Zusammensetzung aus dreimal drei.

Es liege, bemerkte ich im Wesentlichen zu Matthäus, in der Aufgabe des Christenthums, eine Scheidung in die Menschheit zu bringen und zwar eine so durchgreifende daß sie selbst das innigst Verbundene trenne; denn alles und jedes was sich nicht in Christo zu einer lebendigen Einheit verbinde, werde ausgeschieden. Zwischen Christus und der Welt gebe es absolut keinen Zusammenhang.

Hören wir über unsere Worte Christi noch zwei große Kirchenlehrer. Der hl. Augustinus*) sagt: Aus dem bösen Schwerte, betet David, errette mich. Nicht: aus dem Schwerte allein, sondern „aus dem bösen Schwerte." Also gibt es ein gutes Schwert. Welches ist es? Dasjenige von dem der Herr sagt: Ich bin gekommen, das Schwert zu bringen. Er scheidet die Gläubigen von den Ungläubigen und zerschneidet jedes Band

*) Enarrat. in Psalm. CXLIII.

jeder Verwandtschaft mit dem Schwerte das die Fäulniß ausschneidet, die Glieder Christi aber heilt. Dieses gute Schwert ist doppelschneidig, scharf durch die Doppelschneide des A. und des N. Testamentes, durch die Erzählung der vergangenen und durch die Verheißung der kommenden Dinge. Siehe das gute Schwert; das böse aber ist mit dem sie Lüge reden. Und der hl. Ambrosius: Wenn wir die Worte (V. 52, 53) ehrerbietig nach dem Buchstaben erklären, fehlt nicht ein erbaulicher Sinn; doch tritt etwas dazwischen welches nach meinem Dafürhalten zu einem Höhern anspornt, da wir lesen: „fünf in Einem Hause", und darauf sechs namentlich aufgeführt werden: Vater und Sohn, Mutter und Tochter, Schwiegermutter und Schwiegertochter. Zwar können Mutter und Schwiegermutter als eins gezählt werden, da die Mutter des Sohnes zugleich die Schwiegermutter des Weibes ihres Sohnes ist, und somit die Zahl fünf entsprechend erscheint, und sich als Sinn ergibt daß der Glaube mit den Banden der Natur nichts gemein habe, und die Gläubigen, obwohl verbunden durch die Pflicht der kindlichen Liebe, durch ihren Glauben frei sind. Doch scheint es immerhin nicht unpassend, wenn wir den Knoten auch durch eine mystische Deutung zu lösen unternehmen. Das Haus ist der Mensch. In diesem Hause theilen sich zwei wider drei und drei wider zwei. Die zwei sind Leib und Seele, die drei unsere Seelenkräfte des Verstandes, des Begehrens und des Muthes *). Nicht zwei sind wider zwei, sondern zwei wider drei und drei wider zwei. Wir waren unverständig und fleischlich und irdisch, bis der Sohn Gottes kam und in unsere Herzen seinen Geist ausgoß und uns zu geistigen Menschen machte. Wir können aber noch sagen: die fünf in unserm Hause bedeuten die fünf Sinne. Wenn wir nach dem was wir lesen und hören, d. i. mit den zwei Sinnen des Gesichtes und Gehöres vernehmen, uns dessen enthalten was Gefühl und Geschmack und Geruch an

---

*) Tres enim animae in corpore affectiones sunt, una rationabilis, alia concupiscibilis, tertia irritabilis, hoc est λογιστικόν, ὀρεκτικόν, ὀργιστικόν. Nach der platonischen Eintheilung νοῦς, τὸ ἐπιθυμητικόν und θυμός.

Wollüsten bereiten, dann sind drei getheilt wider zwei. So lange im Hause ein Zusammenstimmen der Neigungen statt findet, gibt es keine Theilung; wenn aber Christus kommt mit Feuer, die Sünden unsers Herzens auszubrennen, und mit dem Schwerte das bis in's Mark einschneidet: da fängt an was bisher nicht geschah, und Seele und Leib, neugeboren im heiligen Geheimnisse, trennen sich von der bisherigen und wenn noch so lieb gewordenen Genossenschaft der Sünden und lösen die Bande einer zahlreichen Nachkommenschaft. Da werden getheilt Väter wider Söhne, wenn die Begierden ausgetrieben werden von der Enthaltung; und Söhne wider Väter, wenn alt gewordene Neigungen überwunden werden und das Haus erglänzt in der Zucht jugendkräftiger Uebungen.

Im Einzelnen vergleiche Matth. X, 34, 35. II, 53—56.

54. Er sprach aber auch zum Volke: Wenn ihr eine Wolke aufsteigen sehet vom Westen, sagt ihr sogleich: Es gibt Regenschauer; und es geschieht so;

55. und wenn einen Südwind wehen, sagt ihr daß es heiß werden wird, und es geschieht.

56. Heuchler, das Aussehen des Himmels und der Erde wisset ihr zu würdigen, aber diesen Zeitlauf, würdigt ihr ihn nicht?

Die feierliche Betheurung Jesu oben „von jetzt an", und das trübe Gemälde welches er von dieser beginnenden Zeit entwarf, konnte nicht verfehlen, einen peinlichen Eindruck auf die große Masse zu machen. Sie mochte, die Pharisäer an ihrer Spitze, theils erschreckt, theils gereizt, zu einem energischen Widerspruche sich geneigt fühlen, etwa mit den Worten: Wie, in unsern Tagen der höchsten Blüthe des orthodoxen Judenthums sollte ein solches Schisma möglich sein?

Dieser Einsprache kommt Jesus mit der erneuten Versicherung zuvor: So ist's! Daß ihr's aber nicht sehet, daß ihr die Vorboten aller dieser Dinge nicht erkennt, ist die unausbleibliche Folge eurer selbstmörderischen Heuchelei die blind ist gegen alles was euch selbst angeht. Die Vorzeichen der Gewitterstürme

und der Glutzeiten lasset ihr nicht unbeachtet, aber gegen die Vorzeichen des Sturmes und der versengenden Glut des messianischen Gerichtes verschließet ihr die Augen, als ob sie euch nichts angingen. Diese Vorzeichen waren: die Erfüllung der Weißagungen, die politische Lage des Volkes, das Ende der danielischen Jahreswochen, die Predigt des Täufers, die Wunder, die Lehre Jesu und all das außerordentliche und unerhörte das ihn umgab: aber gegen diese Erscheinungen blieb die Volksmasse in so ferne gleichgiltig und blind, als sie keine Anwendung davon auf sich machte und gar nicht daran dachte, sich auf den großen Tag des Herrn zu rüsten.

Die Worte Jesu bei Matthäus: „Am Abende sagt ihr: Gutes Wetter, denn der Himmel röthet sich; und am Morgen: Heute stürmt's, denn der trübe Himmel röthet sich", sind den unsrigen ähnlich, aber nicht gleichbedeutend, und darum nicht etwa nur als zufällige, verschiedene Formulirung eines und desselben Ausspruches zu betrachten. Beide sind mit dem innerlich ganz verschiedenen Zusammenhange so verwachsen daß sie durchaus für ursprünglich erkannt werden müßen.

Die Westwinde bringen auch in Palästina Regen und Gewitter, nur schneller und gewaltiger, als bei uns, sowie die Südwinde die immer trocken, oft heiß sind, sich nicht selten zu einem verheerenden Scirocco steigern *). Der Satz „das Aussehen des Himmels und der Erde zu würdigen wissen" faßt in eine allgemeine Sentenz, wovon das vorausgehende ein Beispiel im Einzelnen bot. Man übersieht kaum etwas von dem was

*) Auf dem Libanon beginnt die regenfreie Jahreszeit, sobald sich der Wind nach Südwest dreht. Die Ufer des Sees von Genesaret werden oft von versengenden Südstürmen heimgesucht. Als Kapitain Lynch das todte Meer befuhr, erhob sich plötzlich von Südost ein heißer Orkan mit solcher Gewalt, daß es nur der äußersten Anstrengung der Bootsleute gelang, dem Andrange der Wogen Widerstand zu leisten. Alle ruderten mit geschlossenen Augen, die des Steuermannes (Lynch selbst) wurden ganz entzündet, und die Hitze war so groß daß man die metallenen Knöpfe nicht anrühren konnte und die Stahlbrillen abnehmen mußte. Ritter XV, 731.

im Zeitlichen Vortheil oder Schaden bringen könnte; wie blind aber und ungeschickt sind wir meist in dem was für unser Seelenheil von guter oder schlimmer Vorbedeutung ist?

57. Warum richtet ihr nicht von selbst gerecht?

58. Denn da du mit deinem Widersacher zu Gericht gehst, gib dir auf dem Wege Mühe, von ihm los zu werden, damit er dich nicht vor den Richter schleppe, und der Richter dich dem Gerichtsdiener überliefere, und der Gerichtsdiener dich in's Gefängniß werfe.

59. Ich sage dir, du kommst von da nicht heraus, bis daß du auch den letzten Heller bezahlt hast.

Die Ausdrücke deren sich Lukas V. 58 bedient, sind dem altgriechischen Gerichtsstyle entnommen, aber immerhin so, daß man sie leicht auf jedes Gerichtsverfahren übertragen konnte. Behalten wir jene technischen Bezeichnungen bei für welche wir im Deutschen keine vollkommen äquivalenten haben, dann lautet der Satz: Da du mit deinem Verkläger zu einem Archon gehst, begütige ihn auf dem Wege, damit er dich nicht vor den Richter schleppe und der Richter dich dem Praktor überantworte u. s. w." Die Präsidenten der drei obersten Gerichtshöfe deren in Athen neun waren, hießen nämlich Archonten, die Glieder ihres Kollegiums Richter, jene welchen die Exekution bei Schuldsachen oblag, Praktoren. Zu einem Archon gehen, entspricht somit sachlich genau unserm „zu Gericht gehen." Erfolgt nicht noch unter Wegs eine Begütigung des Widersachers, dann kommt die Klage vor den Richter. Hier steht nicht mehr Archon, weil dieser auf das Gericht keinen Einfluß hatte, daß er es etwa selbst in seine Hand nehmen durfte. Nach dem Urtheile wird der Schuldige den Exekutoren überliefert. Die namentliche Bezeichnung des letztern, Praktor, gibt zugleich den Charakter des Rechtsstreites an, er betraf eine Schuldforderung.

Der Zusammenhang von V. 57 und 58 wird sich, nach meinem Dafürhalten, am deutlichsten ergeben, wenn wir beide Sätze in dieselbe Form, also z. B. V. 58 in eine Frage einkleiden: „Warum richtest du nicht von selbst gerecht? Denn da

du schon auf dem Wege bist, warum gibst du dir nicht alle Mühe, noch unter Wegs deinen Verkläger zu begütigen, damit er nicht u. s. w.?" Statt aber in der Frage fortzufahren, geht Jesus nachdrucksvoller auf die direkt gebietende Satzform über: „da du auf dem Wege bist, gib dir Mühe." Denn das Volk befindet sich in diesem Falle daß es schon auf dem Wege zum Gerichte ist und nur durch eine unverzögerte Aussöhnung mit seinem Gläubiger und Verkläger Urtheil und Strafe abwenden kann. Die Gläubiger — in strenger Anschließung an das unmittelbar Vorausgehende — sind die Zeichen der Zeit, damit verbunden das Gesetz und die Propheten, sie treten als Kläger auf; diese Schuld hat das Volk nicht abbezahlt. Der Richter ist der Messias bei seiner so eben angekündigten Widerkunft; sie ist so nahe daß Kläger und Verklagter sich gleichsam schon auf dem Wege befinden. Urtheil und Strafe ist die Ausschließung aus dem Himmelreiche; Exekutoren, wenn man will, die Engel; „bis auf den letzten Heller", Bild der unerbittlichen Strenge. Das Volk, sagt Jesus Christus, achtet nicht auf die Zeichen der Zeit. Und wie sehr sollte es doch die äußerste Nothwendigkeit dieses zu thun, oder mit den Worten unsers Verses, das rechte zu thun, von sich selbst abnehmen, d. i. von selbst schon einsehen, da es wahrhaftig vollkommen einem Schuldner gleicht der nur noch wenige Augenblicke hat, seine Gläubiger zu begütigen! Die Art der Zufriedenstellung ergibt sich aus der Art der Schuld. Die Schuld ist die Selbstverblendung, der unbußfertige Sinn, überhaupt alle Hindernisse des Glaubens an Jesus Christus.

Jesus gebrauchte dasselbe Beispiel schon früher in der Bergpredigt, aber in einer ganz andern Anwendung. Darauf achtete man leider viel zu wenig und begnügte sich darum kurz damit, auf Matth. V, 26, 27 zu verweisen, was aber in keinem Falle angeht. Denn entweder hat Christus das Beispiel vom Schuldner im obigen Zusammenhange gesprochen, dann, glaube ich, ist im wesentlichen eine andere Deutung als die gegebene nicht zulässig; oder wir haben eine freie apostolische An-

wendung eines Ausspruches Jesu, dann ist unsere Aufgabe, eben diese richtig zu erkennen und darzulegen *).

Nicht klar ist die Art wie sich Meyer den Zusammenhang construirt. Er sagt: „Der Nexus ist: Wie es unbegreiflich erscheint, daß ihr diesen Zeitlauf nicht würdiget, so ist es aber auch außerdem unerklärlich, warum ihr es nicht von selbst und zwar nach Maßgabe gewöhnlicher Schuldverhältnisse beurtheilet, was euch als Pflicht obliegt." Reischl geht auf eine Nachweisung des Zusammenhanges nicht ein. Er sagt nur: „In dem gegebenen Zusammenhange der Rede Christi dürfen wir die VV. 57—59 mit Orig. und Ambros. gleichnißweise verstehen." Aber ich denke daß daran wohl noch niemand gezweifelt hat. Er fährt dann fort: „Der Gegner ist der Satan als Ankläger" — eine Auffassung die wider die Bibel und die Sache zugleich ist. Denn der Kläger ist ein „Gläubiger", der Angeklagte ein „Schuldner", nirgends aber bringt die heilige Schrift den Teufel und den Menschen in das Verhältniß von „Gläubiger und Schuldner." Ein Beispiel vollkommener Rathlosigkeit bietet Oosterzee: „Fragt

*) Mald. sagt zu Matth. V, 26: Lucas pro quadrante minutam dixit — caetera etiam paulo aliter narrat, sed facilis solutio: non eadem erat concio. Franz Luc. zu unserer Stelle: Non videtur haec parabola praecedentibus cohaerere, sed per se dicta esse, eo aut simili sensu, quo exposita est Matth. V, 25. Jans. und Cornel. a L. übergehen unsere Verse ganz, als ob sie bei Matth. zur Genüge erklärt worden seien, ähnlich Kistem., Maßl. Tholuck welcher Matth. V, 25 als Originalstelle annimmt, Luk. XII, 58 als bloße Entlehnung, sagt: „V. 25, obwohl er ebenfalls sich passend anschließt, könnte schon eher aus einem andern Zusammenhange hieher gekommen sein. Er findet sich auch Luc. XII, 58, 59. Daß er nun dort an seiner ursprünglichen Stelle stehe, hat auch Schleiermacher (die Schriften des Lukas S. 191) nicht nachzuweisen unternommen. Von Aug., Grot. ist es geschehen — die Aussöhnung mit dem Widersacher sei die Aussöhnung mit Gott und dem anklagenden Gewissen, so Olsh., Neand., Mey., Hilgenf. S. 194. Sollte wirklich der Evang. dort die vereinzelnt überlieferten Redeelemente in diesem Sinne verbunden haben, so müßte das Geistvolle der Verknüpfung anerkannt werden, aber daß der Spruch dort nicht an seiner ursprünglichen Stelle stehe, darüber scheinen auch die erwähnten Erklärer einig (Bergpr. 4. Aufl. S. 205)."

man, in welchem Zusammenhange diese Ermahnung V. 57—59 zu den vorigen Versen 54—56 steht, so bekennen wir, auch nicht bei einem der Interpreten eine uns vollkommen befriedigende Antwort gefunden zu haben. Der die verschiedenen Theile von Luk. XII verbindende Faden wird in dem Maße loser, als das Kapitel seinem Ende zueilt. Im Allgemeinen kann man sagen, daß der Herr hier seine Zuhörer auffordert, sich in ihrem Urtheile nicht mehr so von Andern leiten zu lassen, als sie dieß bisher thaten (in Folge dessen sie auch die Zeichen der Zeit nicht erkannten V. 54 — 56), sondern mehr mit eigenen Augen zu sehen" *). Wie wohlthuend sind doch da die einfachen Worte des alten Grotius: „Von euch selbst nehmet ein Beispiel. Denn ihr seid nicht so thöricht, im Gerichte mit einem streiten zu wollen, der eine Schuldforderung hat, gegen die ihr keine Einsprache erheben könnt. Wenn ihr nun glaubt, einen solchen Gläubiger rechtzeitig begütigen zu müßen: was säumt ihr, euch mit Gott zu vergleichen, jetzt zumal, da er euch so billige Bedingungen setzt? Dasselbe Gleichniß gebraucht auch Matthäus, aber wie oft geschieht, nicht ganz in demselben Sinne."

Der Evangelist theilt in diesem Kapitel zwei Reden mit welche jener spätern Zeit angehören, da die Opposition der Pharisäer bereits zu Gewaltthaten gegen Jesus entschlossen war. Beide Reden, obwohl vor einer großen Volksmenge gehalten, sind doch vorzugsweise an die Jünger gerichtet, um sie auf die nahen Tage schwerer Prüfungen vorzubereiten. Die erste hat einen mehr ermuthigenden, die zweite einen mehr warnenden Grundton in einem frappanten, aber sachlich ganz entsprechenden Gegensatze zu den Einleitungsworten: „Hütet euch!" und „Fürchte nicht!" Der Warnung „hütet euch" folgt eine ermuthigende, der Er-

*) Denselben Satz spricht auch schon Olsh. aus: „Was den Zusammenhang betrifft, so führt das Vorhergehende — offenbar auf den in den folgenden Versen ausgedrückten Gedanken: laßt euch nicht von Jemanden richten, sondern richtet euch selbst. Der sich mit seinem Gegner Vergleichende richtet sich in so fern selbst, als er dem Gegner wider sich Recht gibt und ihn beruhigt in seinen Forderungen."

muthigung „fürchte nicht" eine warnende Rede. Doch gewiß, wer sich hütet, hat sich nicht zu fürchten; wer sich nicht fürchtet, hat sich wohl zu hüten. Hütet euch, sagt Jesus Christus, vor den Pharisäern, aber so daß ihr sie nicht fürchtet; und er knüpft daran die Ermuthigung, ganz ohne Furcht und Sorge ihrem heiligen Dienste zu leben. Fürchtet nicht, aber so daß ihr stets auf der Hut seid; selig der Knecht welchen der Herr bei seiner Widerkunft wach und bereit findet.

Beide Reden sind mit so besondern Umständen verflochten daß an ihrem historischen Charakter nicht gezweifelt werden kann, wobei aber nicht zugleich eine wörtlich treue Widergabe des und nur des unter diesen Umständen Gesprochenen gefordert wird. Einiges kann übergangen, anderes aus einem andern ursprünglichen Zusammenhange abgelöst und hier eingeschaltet worden sein. Doch da der Herr seine Jünger mit Sprüchen und Lehren gewiß nicht überschüttete, sondern lieber dieselbe Wahrheit in derselben Form, in demselben parabolischen Gewande vortrug, um seine Zuhörer nicht geistig zu übersättigen und eher zu verwirren statt zu belehren: so hält es schwer und scheint es nicht rathsam, bei Widerholungen überall ausscheiden zu wollen, was ursprünglich und was erst später durch die verschiedene Anordnung des katechetischen Lehrstoffes in diesen oder jenen Zusammenhang gekommen sei. Die erste Rede könnte mehreres enthalten was eingetragen wurde, aber eine ziemlich sichere Spur der Einschaltung verräth bloß V. 10; die zweite Rede hat etwa mit Ausnahme von V. 39 kaum einen fremden Zusatz, am allerwenigsten in den letzten zwei Versen die einen speciellen, vom allgemein ethischen ganz abweichenden Sinn haben, das Specielle aber überall Kennzeichen der Ursprünglichkeit ist. Betreff V. 39 wäre möglich daß die Gleichnisse von den Dienern, vom Hausvater und Hausverwalter nach einem allgemein adoptirten Gebrauche gerne in Verbindung mit einander vorgetragen wurden.

Dreizehntes Kapitel.

Ueber die Galiläer welche in Jerusalem umkamen; das Gleichniß vom Feigenbaume; die Heilung eines seit achtzehn Jahren bresthaften Weibes; die Gleichnisse vom Senfkorne und vom Sauerteige; Frage nach der Seligkeit, das Beispiel vom Hauhserrn; Jesus wird vor Herodes gewarnt; seine Antwort darauf.

1. Es waren aber zur selben Zeit einige zugegen welche ihm die Nachricht brachten von den Galiläern deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte.

2. Und Jesus erwiderte und sprach zu ihnen: Meinet ihr daß diese Galiläer vor allen Galiläern Sünder gewesen sind, weil sie solches erlitten haben?

3. Nein sage ich euch, sondern wenn ihr nicht Buße thut, werdet ihr alle ebenso umkommen.

4. Oder jene achtzehn auf welche der Thurm am Siloam stürzte und sie tödtete, meinet ihr daß sie schuldig waren vor allen Menschen die zu Jerusalem wohnten?

5. Nein sage ich euch, sondern wenn ihr nicht Buße thut, werdet ihr alle ebenso umkommen.

Ueber beide hier erwähnten Vorfälle schweigt Josephus Flavius. Sein Geschichtswerk breitet sich nicht der Art in's Tagbuchartige aus daß die Uebergehung einer einzelnen römischen Gewaltthat im Lande, sowie eines nicht minder einzelnen unglücklichen Zufalles in Jerusalem befremden dürfte; auch standen ihm keine so umfassenden Quellenberichte zu Gebote.

Zeit und Ursache des Thurmeinsturzes kann natürlich gar nicht ermittelt werden. Folge eines Erdbebens, wie man vermuthete, war es kaum, am allerwenigsten jenes großen im siebenten Jahre des ersten Herodes, weil seitdem, außer daß Tausende von Menschen umkamen *), ein viel zu großer Zeitraum (sechzig Jahre) verflossen war. Der Siloam **), sowohl der Quell als der davon gebildete erste Teich, liegt an der Südwestecke des sehr steilen Ophel fast an der Ausmündung der tiefen Thalschlucht welche den Moria vom Sion scheidet. Der, wenn auch nur theilweise Einsturz eines Thurmes, vielleicht eines Neubaues, von steiler Höhe in den engen Thalspalt konnte einen großen Verlust von Menschenleben zur Folge haben ***).

Mehr läßt sich darüber nicht sagen, aber auch nicht mehr über die Hinrichtung einiger Galiläer durch Pilatus. So viel scheint festzustehen daß die Kunde davon erst vor kurzem angelangt war und daß man den Grund der Hinrichtung nicht wußte; denn an den großen Festen kam es oft zu blutigen Conflicten selbst in den Vorhöfen †). Vielleicht daß einige händelsüchtige

---

*) Jos. Antiqu. XV, 5, 2 spricht von 10,000 die umkamen, Bell. jud. I, 19, 3 werden es 30,000.

**) Die Vulg. hat die Form Siloë, übereinstimmend mit Js. VIII, 6; doch haben Lachm. und Tisch. im latein. Texte Siloam, a Siloa b Siloae (turris Siloae).

***) Ob der Siloam innerhalb oder außerhalb der Stadtmauern lag, läßt sich nicht ermitteln. Thenius (B. B. der Könige. Anhang, Taf. I) zeichnet den Plan so daß er innerhalb, Ritter (XVI) daß er außerhalb zu liegen kommt. Aber auch im letztern Falle gehörte er in den Festungsrayon. Auf Sepp, nach dessen Beschreibung des ganzen Vorfalles Lukas in einem ziemlich groben Mißverständnisse aus einem hebr. Nom. appellativum, welches einfach „Wasserleitung (Kanal)" bedeutete, das Nom. propr. Siloâm machte, kann hier keine Rücksicht genommen werden.

†) Wetstein sagt zu V. 2: Josephus quidem Galilaeorum in templo a Pilato caesorum non meminit; at ea habet quae huic narrationi fidem faciunt, dum docet, Galilaeos prae caeteris homines fuisse seditiosos, et Judaeis solemne fuisse occasione festorum tumultuari, idque in ipso templo. Ideo Herodes arcem Antoniam extruxit et praesidio militari munivit.

Galiläer ein Skandal mit der römischen Wache anfingen und an Ort und Stelle niedergestochen wurden. Der Ausdruck „das Blut mit den Opfern mischen" ist rhetorisch und verweist nur im allgemeinen auf eine Gleichzeitigkeit der Handlung, d. h. ihres Opfers und ihrer Ermordung *). Auch die Erwähnung des Pilatus fordert geradezu keine unmittelbare Theilnahme desselben an der Blutthat. Für alles was die Römer thaten, war Pilatus verantwortlich. Es ist, glaube ich, zu beachten daß wir keinen officiellen Bericht über die Hinrichtung der Galiläer vor uns haben, sondern eine Nachricht, wie sie im Volke von Mund zu Mund ging und sich im Lande ausbreitete. Man hat die Feindschaft zwischen Herodes und Pilatus von diesem Ereignisse datirt, weil die Galiläer Unterthanen des Herodes waren. Möglich daß dieser eine Untersuchung forderte, der stolze Römer aber verweigerte. Das Gedränge an den Festen machte jede Untersuchung schwierig und die Gewaltthat selbst kam bald in Vergessenheit.

Wegen der Verbindungsworte „in derselben Zeit" suchte man auch einen innern Zusammenhang mit dem Schlusse von Kap. XII zu ermitteln. Er besteht wirklich, aber nicht, wie einige dafürhalten, in der Mittheilung zu der die Worte des Herrn veranlaßt hätten **), sondern vielmehr in der Antwort die er darauf gibt, indem sie dieselbe Gemüthsstimmung Jesu, denselben prophetischen Blick auf die nahe Erfüllung der gött-

---

*) Siehe die Anmerk.

**) Oosterzee: „Dachten sie (die Berichterstatter) vielleicht an das, was der Herr so eben Kap. XII, 47, 48 über die eine der Sünde genau entsprechende Vergeltung in der Zukunft gesagt hatte, und wollten sie dem gegenüber ihn aufmerksam machen auf den Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe schon in diesem Leben?" Ebenso Olshausen: „Als Jesus so redete, traten einige aus der Volksmenge auf und berichteten von einer Gewaltthat. — Sie verstanden Jesum in seiner Rede ganz richtig dahin, daß er von der Untreue der Menschen und den Strafen, die sie sich dadurch zuzogen, sprach." Reischl: „Ueber diese Frage (des göttlichen Strafgerichtes über anscheinend fromme Menschen) erwarteten die Berichterstatter Aufschluß von dem Herrn. Es läßt sich hiedurch auch ein Zusammenhang zwischen dem Schlusse der Rede Christi — und der Erwähnung dieses Zeitereignisses — feststellen."

lichen Strafgerichte zu erkennen gibt. Ja wohl, ſind ſeine Worte, nehmt das blutige Ende dieſer Männer von denen ihr mir erzählt habt, und das jener achtzehn die jämmerlich verſchüttet wurden, recht zu Gemüthe, denn ebenſo wird es euch allen ergehen, wenn ihr nicht Buße thut; ihr ſeid ſchon auf dem Wege in's Gericht, die Axt iſt ſchon angelegt. Ich ſage euch, wofern ihr nicht Buße wirket, werdet ihr alle auf dieſelbe Weiſe umkommen, denn jene waren keine größern Sünder als ihr ſeid. Wie die Schuld, ſo die Strafe.

Nach dieſem iſt der ſtreng logiſche Fortſchritt der Beweisführung Jeſu leicht darzulegen: Meinet ihr daß jene Unglücklichen größere Sünder waren, als ihr alle ſeid? Nein ſage ich euch (und nun folgt ein Schluß von der Wirkung zurück auf die Urſache), denn ihr werdet alle, wenn ihr nicht Buße thut, auf dieſelbe Weiſe umkommen. Wie die Strafe, ſo die Schuld. Er faßt, wie man deutlich ſieht, den gewaltſamen Tod jener Männer unter dem Geſichtspunkte einer Strafe auf, aber nicht der für eine perſönliche, ſondern für eine Nationalſchuld. Das Gericht über ſie war der Vorläufer, das erſte Warnzeichen jenes Gerichtes das bald alle treffen wird, denn die Schuld für welche ſie gebüßt haben, iſt jene Nationalſchuld für welche alle büßen werden, wenn ſie nicht durch Buße das Gericht abwenden, deſſen erſte Zuckungen bereits wie ein dem Gewitter vorauseilender Blitzſtrahl verheerend ſichtbar geworden ſind. Lernet daran die Zeichen der Zeit verſtehen!

Ueber den äußern Zuſammenhang ſagt Maldonat, zwar ſehr trocken, aber nach meinem Dafürhalten ganz richtig: „Die Sache wurde Jeſu erzählt, weil ſie neu war. Alſo bringen auch wir Neuigkeiten bei jeder Gelegenheit an den Mann. Doch will ich für eine immerhin ungewiſſe Sache nicht einſtehen."

Die prophetiſche Andeutung welche in den beiden Beiſpielen liegt, weßhalb Jeſus abſichtlich zum erſten noch ein zweites fügt, ſowie die allgemein praktiſche Bedeutung derſelben wurde von den Erklärern genugſam gewürdigt, weniger eine klare Darlegung des Grundgedankens, wie ich ſie zu geben wenigſtens verſuchte. Ueber das erſte ſagt z. B. Heubner: „Zwei be-

deutungsvolle Gerichte Gottes: das Blutbad ein Vorbild des letzten schrecklichen Blutvergießens bei der Zerstörung Jerusalems; der Einsturz des Thurmes ein Vorbild vom Sturz des Tempels und der ganzen Stadt*). Gott sendet Vorboten vor schweren Gewittern." Ueber das zweite sagt Kistemaker mit Berufung auf Jansenius: „Hören wir noch, was auch uns — der Heiland lehrt. Erstlich: wir sollen nicht die Verschuldung der Menschen nach zeitlicher Strafe und Unfällen abmessen. — Ferner, jedes Drangsal, was andere zu treffen scheint der Vergehungen wegen, soll uns zur Warnung dienen, damit wir durch ernsthafte Buße den Zorn Gottes von uns wenden. Drittens: aus den Vorfällen, die uns erzählt werden, sollen wir Gelegenheit nehmen, wie der Heiland hier that, uns und andere zu erbauen." Da man die Ursache der Hinrichtung nicht wußte, erging man sich in allerlei Vermuthungen und kam, abgesehen von der Verwünschung der römischen Gewaltherrschaft, zu dem echt jüdisch-rabbinischen Schlusse daß jene Männer wegen schwerer geheimer Sünden ihr Leben auf eine so gräßliche Weise an heiliger Stätte eingebüßt hätten. Also urtheilten auch die Freunde des Job und die Bewohner der Insel Malta über Paulus: „Gewiß ist der Mensch ein Mörder, den die göttliche Rache nicht will leben lassen, da er dem Meere entronnen ist (Act. XXVIII, 4)."

6. Er sagte aber dieses Gleichniß: Jemand hatte einen Feigenbaum der in seinem Weinberge stand, und er kam, Frucht an ihm zu suchen, und fand nicht.

7. Da sprach er zum Weingärtner: Siehe, drei Jahre sind's, und ich komme, Frucht an diesem Feigenbaume zu suchen, und finde nicht; haue ihn um, wozu auch macht er den Boden feiern?

---

*) Beda findet auch in achtzehn eine mystische Vorbedeutung; achtzehn in griechischen Zahlbuchstaben sei ιη, der Anfang des Namens Jesus. Es deute an daß die Juden deßwegen umkommen werden, weil sie an den Namen Jesus nicht glauben. Der Thurm ist Jesus, denn Siloë heißt nach Johannes „der Gesandte"; dieser Thurm zermalmt alle auf die er stürzt.

8. Jener aber erwiderte und sprach: Herr, lasse ihn auch noch dieses Jahr, bis daß ich um ihn herum gegraben und Dünger eingelegt habe.

9. Vielleicht daß er Frucht bringt; wenn aber nicht, magst du ihn das nächste Jahr umhauen.

Der Zusammenhang dieser ergreifenden Parabel mit dem Vorausgehenden ist leicht erkennbar. Jesus schildert in ihr theils die Natur der Nationalschuld über welche Gericht zu halten Gott gekommen ist, theils die Frist zur Bußwirkung welche auf seine Fürbitte in außerordentlicher Weise zugestanden wird. Der Herr im Gleichnisse bedeutet Gott den Vater, der Gärtner seinen Sohn Jesus Christus, der Feigenbaum das Volk Israel, die drei Jahre den ganzen Zeitraum vom Beginne des göttlichen Erlösungswerkes bis zu seiner Vollendung, oder von der Erwählung Israels bis zum Tode Jesu Christi am Kreuze. Die Unfruchtbarkeit des Feigenbaumes, oder sachlich bezeichnet, die Nationalschuld ist der Unglaube des Volkes, die Verwerfung Jesu als des Gesalbten Gottes (Christus). Im Augenblicke da die Juden riefen: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder", sprach Gott der Vater: „Haue um diesen Baum." Aber Jesus erhob vom Kreuze seine Stimme zum Himmel: „Vater, vergib ihnen!" und eine neue, letzte Frist zur Bußwirkung ward ihnen gestattet. Sie reichte bis zur Zerstörung Jerusalems; mit ihr war das vierte, außerordentliche Gnadenjahr abgelaufen.

Im einzelnen mögen wir noch bemerken: Die Zahl drei (Jahre) ergab sich aus dem Umstande daß der junge Feigenbaum vom dritten Jahre an Früchte zu tragen beginnt *). Im symbolischen Gebrauche ist dann ferner noch drei die Zahl der Vollkommenheit. Vollkommen war das Werk Gottes an Israel; schon durch den Mund des Propheten Isaias ruft er ihm zu:

*) Das Gebot, drei Jahre hindurch die Früchte einer neuen Pflanzung (von Weinstöcken, Obst- und Oelbäumen) unberührt zu lassen (3 Mos. XIX, 23—25), hat keinen Bezug auf unsere Parabel, schon deßhalb weil auch die Frucht des vierten Jahres noch nicht dem Eigenthümer gehörte, sondern Gott geweiht werden mußte.

„Ist etwas, so ich an meinem Weinberge weiter hätte thun dürfen und nicht gethan habe, oder auf was hin erwartete ich daß er Trauben trug, und er trug Herlinge (V, 4)?" Israel hatte somit für seinen Unglauben keine Entschuldigung. Endlich darf man noch sagen, die Zahl drei bezeichne die drei Perioden des Gesetzes, der Propheten und der Erfüllung, letztere seit dem Beginne des öffentlichen Lebens Jesu. Die neuern Erklärer lieben es, drei als eine Bezeugung der dreijährigen Lehrthätigkeit des Herrn hinzustellen, aber bei den Vätern findet sich darüber nichts, wie denn Eusebius der erste ist welcher das öffentliche Leben Jesu zu drei und einem halben Jahre ansetzt, jedoch nur in Rücksicht auf die Weißagung Daniels, nicht kraft eines traditionellen Zeugnisses *). Am Schlusse der Zeit, am Ende des dritten Jahres kommt der Herr. Fast allgemein nimmt man ein öfteres kommen an, und übersetzt: „drei Jahre (schon) komme ich", oder selbst „drei Jahre schon bin ich gekommen." Aber eine solche Uebersetzung ist sprachlich kaum erlaubt, und die Parabel selbst ist gegen ein öfteres kommen, sowohl nach ihrem buchstäblichen als geistigen Sinne. Erst am Schlusse des dritten Jahres konnte vom Feigenbaume eine Frucht und vom Volke Glaube erwartet und gefordert werden. Der Herr sucht keine Frucht vor der Zeit; also kommt er erst, wenn die Zeit Frucht zu bringen da ist. Der Gärtner allerdings war immer da; er hatte vom Anfange an Mühe mit dem Baume. Aber trotzdem daß er seine Erwartungen immer täuschte, hört er nicht auf, Fürbitte einzulegen und noch einen letzten Versuch in Vorschlag zu bringen. Das alles hat seine volle Anwendung; denn die ganze Führung des Volkes von seiner Erwählung an geschah durch das Wort das in der Fülle der Zeit Fleisch geworden ist. Der Apostel sagt von den Kindern Israels in der Wüste: „Sie tranken von dem geistigen Felsen der sie begleitete, und dieser Fels war Christus (1 Kor. X, 4)." Der Weinberg in dem

*) Nach der ältesten Ueberlieferung umfaßte das öffentliche Leben Jesu nur wenige Monate über ein Jahr. Petav. de doctrina temp. tom. II, lib. XII, c. 17. Reithm. Einleit. S. 456.

der Feigenbaum stand, bezeichnet die geschützte Lage desselben, da Weinberge mit Mauern umgeben und mit Wächterthürmen versehen waren; er bedeutet somit den Schutz Gottes und in so ferne auch Palästina, als die Wahl und Bestimmung gerade dieses Landes ein Zeugniß und Zeichen der schützenden göttlichen Vorsehung war *); denn in Mitte der alten Kulturwelt war es von Strömen, Gebirgen, Wüsten und Meeren wie von gewaltigen Mauern umgeben. Nicht zu billigen ist die Deutung des Weinberges von der heidnischen Menschheit in deren Mitte Israel gesetzt war, schon weil die Frucht der Rebe edler als die des Feigenbaumes ist. Wenn der Gärtner sagt: „Lasse ihn noch, bis ich um ihn herum gegraben und Dünger eingelegt haben werde", so schließt dieß eine frühere gleiche Sorgfalt nicht aus, sondern vielmehr ein. Er will seine Mühe und Sorge auch noch auf eine Zeit ausdehnen, wo die Feigenbäume in der Regel sich selbst überlassen werden; er will noch ein außerordentliches thun, und wie vollkommen dieß eintraf, zeigt die Geschichte, die Wunder der Apostel, ihre muthige Predigt, ihr Martyrium,

---

*) „Palästina war vom Anfange an ein abgesondertes Land und sollte es sein, wie Israel ein abgesondertes Volk. Obwohl in Mitte der concentrirtesten Massen des alten Continentes, in das Maximum der Berührungen der drei Welttheile gestellt und dicht umgeben von den damals glänzendsten Culturvölkern und Culturstaaten: der Babylonier, Assyrier, Meder, Perser, Phönicier, Aegyptier, blieb es, wie kein anderes Volk des Alterthums, durch die Natur von ihnen gesondert und geschieden. — Keine große Landstraße führte hindurch von Volk zu Volk, alle gingen an seinen Landesgrenzen vorüber, gleich den Seewegen an seinem hafenlosen Gestadesaume. — Diese Planetenstelle (Palästina) lag in gleich scheinbarem Conflict des großen Weltverkehrs, aber gesondert und geschützt zugleich gegen den Andrang östlicher Völkerfluthen. Es waren die Vormauern und Umwallungen des Jordan und der wilden Schluchten des todten Meeres zurückschreckend selbst für die Horden des dahinterliegenden wüsten Morgenlandes. — Aber dennoch war Palästina, das verheißene Land, so gelegen — daß auch für die Periode seiner Erfüllung — die Bahnen für die Sendboten des Evangeliums nach allen Weltgegenden, zu allen Völkern der Heiden vorbereitet erscheinen. (Ritter: der Jordan. Ein Vortrag im wissenschaftl. Vereine zu Berlin. S. 6 flg. 1850.)"

die Menge der Bekehrten, der Zudrang der Heiden, die drohenden Zeichen der Zeit; was noch die Spur einer Lebenskraft hatte, sollte in dieser Gnadenzeit gerettet werden. „Wenn eine Nation in Verfall, ihrem Untergange nahe ist, dann thut Gott erst noch viel an ihr: er sendet große, heilige Männer, die die Nation noch bilden, reizen müßen, um sie wo möglich zurückzubringen. Werden sie verachtet, dann kann nichts mehr den Fall aufhalten (Heubner)."

Der hl. Ambrosius sagt: „Passend wird die Synagoge mit einem Feigenbaume verglichen; denn gleichwie dieser Baum mit Blättern übersät war, aber seinen Herrn um die Früchte betrog, also waren die Lehrer der Synagoge reich an Worten, unfruchtbar an Werken. Aber dieser Baum hat noch etwas, woran sich das Bild der Synagoge abspiegelt. Wenn du nämlich acht gibst, so findest du an ihm eine Eige· aft die keiner von den übrigen Bäumen hat. Diese bringen die Blüthe vor der Frucht, er bringt Früchte statt der Blüthe; an jenen verdrängt der Fruchtansatz die Blüthe, an diesem Frucht die Frucht, und wenige nur in beschützten Lagen bleiben von den ersten am Baume. Siehe, das war der Zustand der Juden; sie fielen ab wie die ersten Feigen auf daß die bleibenden unsers Zeitalters nachfolgten; sie die waren, hörten auf, jene die nicht waren, traten an ihre Stelle. Die wenigen in geschützten Lagen unter dem Schatten des Gesetzes und des Kreuzes waren die Apostel. Es ist nicht ohne Vorbedeutung gewesen daß Adam und Eva ihre Blöße mit Feigenblättern bedeckten. Sie zeigten damit an daß am Ende der Zeit bei der Ankunft des Herrn das erwählte Volk auch nur die Feigenblätter der Worte für seine Blöße haben werde. Denn der Herr kam, Früchte, nicht Blätter zu suchen. Er kam nicht vor der Zeit, das zeigt die Rede: „seit drei Jahren." Er kam zu Abraham, zu Moses, zu Maria; er kam im Zeichen, im Gesetze, im Fleische. Man erkennt seine Ankunft aus der sie begleitenden Wohlthat; die Beschneidung nämlich reinigte, das Gesetz heiligte, die Gnade rechtfertigte. Aber nicht gereinigt konnten jene werden, welche nur eine Beschneidung des Fleisches, keine des Herzens annahmen, und nicht geheiligt jene

welche die Kraft des Gesetzes die eine geistige ist, verachteten, und nicht gerechtfertigt jene welche keine Buße wirkten. Also fand sich in der Synagoge keine Frucht, und es erging der Befehl, diesen Baum umzuhauen. Aber der gute Gärtner und vielleicht auch jener auf den die Kirche erbaut wurde (Petrus), ahnend daß ein Anderer (Paulus) für die Heiden, er für die Juden berufen sei, legte Fürbitte ein, gestützt auf seine Berufung, indem er sprach: „Herr, lasse ihn noch dieses Jahr.“ Er hatte erkannt daß Herzenshärte und Stolz die Ursache der Unfruchtbarkeit waren; darum wollte er mit dem apostolischen Spaten den harten Boden umgraben und Dünger einlegen. Kraft des Düngers der Unfruchtbares fruchtbar macht, hat die Uebung der geistigen Erkenntniß und der Demuth. Auf diesem Dünger saß Job, und der Teufel vermochte nichts wider ihn; von diesem Dünger richtet der Herr, wie David sagt, den Armen auf.“ Dann aber fährt derselbe Heilige noch fort: „Was den Juden gesagt wurde, gilt allen, uns am allerersten, auf daß wir nicht den fruchtbaren Boden der Kirche leer an Früchten einnehmen“ *). An diese moralische Anwendung des Gleichnisses entgegen der allegorischen Erklärung hält sich vorzugsweise Augustinus: „Der Feigenbaum ist das Menschengeschlecht, die drei Jahre die drei Zeiträume: vor dem Gesetze, unter dem Gesetze, unter der Gnade. Der erste Mensch, nachdem er gesündigt hatte, bedeckte seine Blöße mit Feigenblättern. Das Feigenblatt ist darnach Zeichen unsers Ursprunges aus der Sünde. Sünder zeugen Sünder, Schuldige wider Schuldige, Sterbliche wider Sterbliche. Diese die zu keiner Zeit Frucht bringen wollten, bedeutet der Feigenbaum dem die Axt an die Wurzel gelegt wird. Aber der Gärtner legt Fürbitte ein, die Strafe wird verschoben auf daß ein Heilmittel versucht werde. Gärtner ist jeder Heilige der in der Kirche für jene bittet die außer ihr sind. Und wie bittet er? Herr, lasse ihn noch stehen in diesem Jahre, d. i. in dieser Zeit der Gnade; schone der Sünder, schone der Ungläubigen, schone der

*) Die ganze Stelle ist keine buchstäbliche Uebersetzung, aber doch ein möglichst wortgetreuer Auszug.

Unfruchtbaren *). Ich will um ihn herumgraben und einen Korb Dünger einlegen **); wenn er Frucht bringt, gut; wenn nicht, magst du kommen und ihn umhauen. Wann wirst du kommen? Am Tage des Gerichtes. In der Zwischenzeit waltet noch Schonung. Was anders aber bedeutet der Graben und das Umgraben, als Demuth und Buße? Korb Dünger verstehe von seiner guten Seite; es ist Koth, bringt aber Frucht. Dünger des Gärtners sind die Thränen des Sünders" ***). Dieselbe Erklärung findet sich auch bei Gregorius: „Die ganze Zeit bis zur Widerkunft Christi pflegen die evangelischen Arbeiter des unfruchtbaren Feigenbaumes. Sie graben ihn um und düngen ihn. Was ist aber das umgraben anderes als die Zurechtweisung? Und so oft wir ihm die Sünden die er begangen, in's Gedächtniß rufen, tragen wir einen Korb Düngers herzu, auf daß durch die Betrachtung der Sünde sich die Seele erhebe zu guten Werken" †). Von den neuern will ich nur die schönen Worte Stolberg's über unsere Parabel aufnehmen: „Jesus Christus hatte schon bald drei Jahre sein göttliches Lehramt geführt, und, mit Ausnahme einiger Wenigen, hatte sein Volk nicht Buße gethan. Es war reif dem Gerichte Gottes; und eben zu dieser Zeit, da solche Gährungen (wie zuvor berührt ist) unter den Juden waren, da der römische Kaiser Tiberius ein Tyrann, Pilatus ein so grausamer als ungerechter Landpfleger war, konnte jeden Tag ein Aufruhr ausbrechen, der schon itzt den Tempel und den Staat stürzte. Aber die Erbarmungen Gottes, aber die Fürbitten des ewigen Hohepriesters thaten dem Gerichte noch Einhalt. Und thaten ihm Einhalt nicht umsonst! Im vierten Jahre, gleich nach der Himmelfahrt des Sohnes Gottes, entsproßte der dürren Wurzel Jerusalems eine herrliche Gemeinde, die Mutter aller Gemeinden der Christenheit. Und als der alte Stamm, da seine Zeit gekommen

---

*) Aug. hat zwei Ausdrücke: parce sterilibus, parce infructuosis.

**) Adhibeo cophinum stercoris nach D *κοφινον κοπριων*, ebenso a b c auch Ambr.

***) Sermo CX de verb. Evang. Luc. XIII, al. XXXI de verb. Dom.

†) Hom. XXXI in Evang.

war, abgehauen und verbrannt ward, da trugen schon edle Sprößlinge Früchte des Heiles in drei Welttheilen" *).

10. Er lehrte aber in einer Synagoge am Sabbate.

11. Und siehe, ein Weib hatte einen Geist der Bresthaftigkeit seit achtzehn Jahren, und sie war eingebückt und nicht vermögend sich aufzurichten ganz und gar.

12. Da sie aber Jesus sah, redete er sie an und sprach: Weib, du bist erlöst von deiner Bresthaftigkeit.

13. Und er legte ihr die Hände auf, und sogleich wurde sie aufgerichtet, und sie pries Gott.

Jesus selbst gab dem Evangelisten die Berechtigung zum Gebrauche des Ausdruckes „ein Geist der Bresthaftigkeit", d. i. eine Bresthaftigkeit in Folge dämonischer Besitzergreifung, indem er die Krankheit des Weibes „ein gebunden sein durch den Satan (V. 16)" nannte. Uns, wie dem Berichterstatter, genügt sein Wort an und für sich, aber noch insbesondere in diesem Zusammenhange, weil er darauf die gesetzliche Erlaubtheit seiner eigenen That gründet und sagt, die exceptionelle Natur der Krankheit rechtfertige sein exceptionelles Verfahren. Ueber die Art der Besessenheit sowie der Austreibung erfahren wir nichts; so viel scheint sicher zu sein daß weder die eine noch die andere in die Augen fiel, die Besitzung also gegenüber der actuellen eine virtuelle war, um die Jesus allein wußte und wissen konnte. Fast ebenso unbestimmt und allgemein drückt sich Lukas auch über die Art der Krankheit des Weibes aus; man könnte die Bresthaftigkeit auf das Haupt allein beschränken, da die beiden Verba „einbeugen (einbücken)" und „aufrichten" vorzugsweise vom Haupte gebraucht werden, wornach also das Haupt gegen die Brust hin eingesunken war, ohne die Kraft sich aufzurichten oder zu bewegen; die Muskeln versagten ihren Dienst, sie waren gelähmt **).

*) Gesch. d. Rel. V, 335.

**) Grot.: Erat cernua. Non ergo *ὀπισθοτονική* ut vult vir eruditus, sed *ἐμβροσθοτονική*, non in scapulas rigens, sed in pectus, ut Plinius ista exprimit. Nazianzenus *συγκύπτειν* non male exponit *κάτω νεύειν*.

Der starke Ausdruck „gebunden sein vom Satan“ ist nicht gegen diese örtliche Begrenzung des Uebels, denn jede Lähmung, jede Unfähigkeit sich zu bewegen, ist dem bilderreichen Morgenländer ein „gebunden sein.“ Doch will ich eine größere Ausdehnung des bresthaften Zustandes, wenn ihre Annahme beliebt, nicht bestreiten *).

Jesus rief der Frau zu, er redete sie an, damit sich ihr Auge auf ihn richte und ihr Glaube geweckt werde. Nachdem er die Worte gesprochen: „Weib, du bist erlöst von deiner Bresthaftigkeit“, schritt er auf sie zu und legte ihr die Hände auf, zum Zeichen daß die Heilung von ihm ausgehe. Und augenblicklich „wurde sie aufgerichtet“; nicht „sie richtete sich auf“, sondern die Kraft Jesu richtete sie auf; er hatte Leben in die abgestorbenen Glieder gehaucht. Wir können also zwei Momente der Wunderheilung unterscheiden: die Befreiung aus dem Zustande der Besessenheit, sie trat ein da der Herr sprach: „du bist erlöst“, und die vollkommene Widerherstellung der Kraft, da er ihr die Hände auflegte aus denen Leben in die Glieder strömte daß sie aufhüpften wie junge Lämmer, wenn mir dieses biblische Bild gestattet wird.

„Dieses Weib, sagt Euthymius, bildete das Menschengeschlecht ab; es ist geschwächt von den Angriffen des Satans, zur Erde gebeugt von seinen Begierden und unfähig zum Himmel aufzublicken und sein Haupt zu göttlichen und geistigen Dingen zu erheben. Da erbarmte sich seiner sein Schöpfer und er rief es zu sich her durch das Wort des Evangeliums und richtete es in die Höhe, daß es aufrecht den Weg der zum Himmel führt,

*) Jahn, Archäol. II, 2. S. 410: „Sie (die Frau) hatte nach Mead Medic. sacr. c. 12: debilitatem dorsi cum spina rigida, nach andern gelehrten Aerzten: emprosthanum continuum oder luxationem vertebrarum dorsi. Vrgl. auch Wolf: Addit (Wedelius), eum fuisse morbum, quem Hippocrates ξύμπτωσιν i. e. contractionem vocet. Contractam scil. et incurvatam hanc feminam fuisse et cernuam, nec ullo modo suspicere valentem, malumque non in collo solum, sed et in dorso et nucha sedisse.

wandle *). Und Maldonat der bei der eigentlich moralischen Anwendung, wie sie dem Einzelnen gilt, stehen bleibt: „Was Jesus einmal am Weibe gethan hat, widerholt er täglich an uns, indem er uns die wir so sehr den irdischen Dingen ergeben sind daß wir darüber die himmlischen vergessen, zu sich ruft und zur Heilung in der Buße einladet: Kommet alle zu mir die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken" **).

„Im schwachen Weibe folgt (nämlich auf das Bild der Synagoge) das Bild der Kirche die, wenn sie das Maß des Gesetzes und der Auferstehung erfüllt hat, in jener ewigen Ruhe, erhoben zu herrlicher Hoheit, die Beugung unserer Schwachheit nicht mehr fühlen wird. Das Weib hatte nicht anders geheilt werden können, außer daß sie das Gesetz und die Gnade erfüllte, das Gesetz in den Geboten, die Gnade im Taufbade durch welches wir, der Welt gestorben, auferstehen für Christus; denn in den zehn ist die Erfüllung des Gesetzes, in der Zahl acht die Vollkommenheit der Auferstehung. Das Werk des Sabbates ist also Bild der zukünftigen Welt, in der jeglicher der das Gesetz und die Gnade erfüllt hat, die Last der leiblichen Gebrechlichkeit auszieht" ***).

„Die Seele in einem verweslichen Leibe wird von der Berührung mit dem Irdischen eingeengt, und gebeugt unter dieser Last begehrt sie und sinnt sie im niedern vieles, im höhern kaum eines. Das sagt auch die heilige Schrift: „der verwesliche Leib beschwert die Seele und die irdische Wohnung hält nieder das vielsinnende Gemüth (Weish. IX, 15)." Aber deßwegen kam unser Erlöser und richtetete das Weib das achtzehn Jahre gebeugt war, durch das Wort des Heiles auf, damit die christliche

---

*) Vrgl. auch Grot.: Bene veteres in hac femina imaginem quamdam observant hominum, qui cum vultus sui argumento in coelum erigere deberent, curvas in terram animas gerunt.

**) Vrgl. dazu Greg. Hom. XXXI: Omnis peccator terrena cogitans, coelestia non requirens, sursum respicere non valet ect.

***) Ambros., eine andere allegorische Erklärung von achtzehn gibt Augustinus: Sex diebus Deus perfecit opera sua. Ter seni, decem et octo faciunt. Quod ergo significavit triennium in arbore, hoc decem et octo anni in illa muliere. Serm. CX.

Seele nicht vergebens höre: Aufwärts die Herzen, und nicht vergeblich antworte: Ich habe es zum Herrn" *).

14. Der Synagogenvorsteher aber, ärgerlich daß Jesus an einem Sabbate heile, entgegnete und sprach: Sechs Tage sind an denen man zu arbeiten hat, an diesen also kommet und lasset euch heilen, und nicht am Tage des Sabbats.

15. Der Herr aber entgegnete ihm und sprach: Heuchler, löst nicht ein jeder von euch am Sabbate seinen Ochsen oder Esel von der Krippe und führt und tränkt ihn?

16. Diese aber, eine Tochter Abrahams die der Satan gebunden hat, siehe seit achtzehn Jahren, hätte nicht gelöst werden sollen von diesem Bande am Tage des Sabbats?

17. Und da er dieses sprach, schämten sich alle seine Widersacher, das ganze Volk aber freute sich über all das herrliche das durch ihn gewirkt wurde.

Die Antwort Jesu unterscheidet sich von jener früheren (VI, 9) bei einem ähnlichen Vorgange nur dadurch daß sie in einem anschaulichen Beispiele darlegt was jene in einem allgemeinen Satze aufstellte; nämlich: seine Heilungen gehörten in die Kategorie des wohlthuns. Wohlthun ist am Sabbate in allen den Fällen bedingungslos erlaubt, wo die Unterlassung ein übelthun wäre. Gleichwie sie alle, auf denselben Grundsatz hin, am Sabbate ihre Thiere losbinden, da sich der Gerechte auch seines Thieres erbarmt: also löste er diese Frau welche der Satan gebunden hatte, und zwar um so mehr, weil hier nicht lösen eine viel größere Uebelthat wäre, als die ein Thier am Sabbate nicht loszubinden. Dieses ungleich größere Maß des übel- wie des wohlthuns zeigt Jesus in bewegter Sprache: Sie (die Pharisäer) gegenüber ihm der gekommen ist, alle zu erquicken die mühselig und beladen sind; Ochs oder Esel gegenüber einer Tochter Abrahams; losbinden von einer Krippe und losbinden vom Satan;

---

*) August. Epist. CXXXI al. CLVI.

ein Tag oder ein halber Tag und achtzehn Jahre. Darauf gründet er nun auch sein zuvorkommen in der Heilung und seinen bittern Vorwurf: ihr Heuchler! Denn wahrlich tadelt nur der Heuchler an andern was er selbst ohne weiters thut, und vor allem da wo es sich um ein gutes Werk handelt.

In den Augen des Pharisäers war die Auflegung der Hände eine äußerliche Manipulation des heilens, also ein arbeiten, was am Sabbate nicht erlaubt ist. Zu seiner Entgegnung bewog ihn ganz vorzüglich der Jubel der Geheilten. Statt zu trauern, oder doch zum wenigsten Abbitte zu leisten wegen dieser Sabbatverletzung, pries sie Gott. Diesem entgegen sagt er im Tone des Vorwurfs zum Weibe mit scheinbarer Entschuldigung Jesu: Sechs Tage sind zum arbeiten, da kommt mit euren Anliegen und belästigt nicht am Sabbat den Meister mit Bitten die gegen das Gesetz sind. Er dreht die Rede so, als ob sie nur dem Weibe gelte und die Handlung Jesu nur eine, wenn auch tadelnswerthe Nachgiebigkeit und Schwäche sei. Daß er aber Jesum meine, war leicht herauszufinden, und Jesus wich ihm nicht aus; die Beschämung welche er dem Herrn zugedacht hatte, fiel in reichem Maße auf sein Haupt zurück.

Die Mischna setzt als gemein zugestanden voraus daß die Thiere am Sabbate zur Tränke geführt werden, und gibt nur Bestimmungen über solche Dinge die verhütet werden sollen, z. B. daß sie nichts tragen was als eine Last betrachtet werden könnte, eine Decke nur dann, wenn sie ihnen schon vor dem Sabbate aufgelegt worden sei u. s. w. *); dann in Betreff der Tränkung, daß es erlaubt sei, Wasser zu schöpfen, nicht aber, vor das Thier hinzustellen **); ferner welchen Thieren dieß zu thun sei, nämlich den Hausthieren im engern Sinne, die im Hause und im Stalle sind, nicht jenen auf der Weide ***). Jesus benennt Ochs

---

*) Sabb. V, 3, 4.

**) Erub. f. 20, 2.

***) Beza (oder Jom tof) VII, 7. Dieser Tractat handelt von den Festtagen. Was aber an ihnen verboten ist, ist es noch viel mehr am Sabbat.

oder Esel, nicht das Pferd; Maldonat meint, weil es sich vom Pferde das kostbarer sei und eine größere Pflege fordere, eher von selbst verstehe daß es zur Tränke auch am Sabbate geführt werde, und weil der Gegensatz dieser gemeinen Thiere auf die man wenig achtete, größer sei. Allein der Grund liegt darin daß von den größern Thieren nur Ochs und Esel zum Hausstande der Israeliten gehörten, nicht die Pferde, deren er vielmehr keine halten sollte. Ein liebliches Bild einer Herdentränkung siehe 1 Mos. XXIX. Jesus gebraucht mit Nachdruck, wir dürfen sagen, mit einer gewissen Ironie die feierliche Benennung „Tochter Abrahams." Ihr führt euer „Kinder Abrahams" immer im Munde; über alle Himmel erhebt ihr sie, und nun soll auf einmal an ihnen nicht gethan werden, was ihr selbst euren Thieren nicht versagt? Wo sind jene vielgepriesenen Privilegien? Das machte sie ganz und gar zu Schanden und verstummen.

18. Er aber sprach: Wem ist das Reich Gottes gleich und womit soll ich es vergleichen?

19. Es ist gleich einem Senfkörnlein das ein Mensch nahm und in seinem Garten säte; und es wuchs und wurde zu einem großen Baume, und die Vögel des Himmels wohnten in seinen Zweigen.

20. Und widerum sprach er: Womit soll ich das Reich Gottes vergleichen?

21. Es ist gleich einem Sauerteige den ein Weib nahm und in drei Maß Mehl einmengte, bis alles durchsäuert war.

In Rücksicht auf das eben vorgefallene fragt Jesus: „Wem ist das Reich Gottes also vergleichbar? wie stellt es sich euch dar?" gewiß um die Antwort selbst zu geben, aber nicht minder auch, um seine Jünger zum Nachdenken anzuspornen. Sie hatten schon so viele Gleichnisse vom Himmelreiche gehört, die prophetischen Bücher enthalten so viele Schilderungen, welches Bild, welche Beschreibung läßt sich hier anwenden? Woran die Jünger denken mochten, können wir uns im allgemeinen leicht vergegenwärtigen, da wir wohl auf dieselbe Vorstellung kämen,

daß ſich nämlich eines von jenen großartigen Bildern der meſſianiſchen Wunderzeiten erfüllt hätte, wie ſie nur bei Jſaias oder Ezechiel gefunden würden. Aber ſiehe, Jeſus Chriſtus erinnert faſt im ſchroffſten Gegenſatze an das ſchon von früher bekannte Gleichniß vom Senfkörnlein, woran wahrlich nichts zu erinnern ſchien. Denn wird ſich das Senfkorn auch zu einem Baume entfalten, es iſt klein und iſt unbedeutend, klein aber und unbedeutend war nicht was die Jünger vor Augen ſahen: die wunderbare Heilung, der glänzende Sieg, das laute Frohlocken. So hatte ſich ihnen das Reich Gottes geoffenbart, und dazu ſchien die Vergleichung mit dem Senfkörnlein nicht an der Stelle.

Jn dieſem frappanten Gegenſatze der Antwort Jeſu zu dem was man erwartete, oder wie wir noch ſagen können, ſeiner Rede zur allgemeinen Stimmung lag die Abſicht, Volk, Jünger und Phariſäer auf andere Gedanken zu bringen. Das war ſeine Rache, würdig deſſen der gekommen iſt, zu ſuchen und ſelig zu machen was verloren war. Die Parabel enthält ein gutes Zeugniß für das Volk. Der Herr ſah in manchem Gemüthe das Himmelreich Wurzel faſſen, und er ſchaute freudig bewegt in jene herrliche Zukunft, da dieſe zarte Pflanze zu einem mächtigen Baume heranwachſen werde, aber er wählte dafür eine Form welche mit dem vorausgehenden gar nichts gemein hatte und eben deßhalb vollkommen geeignet war, die aufgeregten Gemüther beiderſeits zu beſchwichtigen und die wahre Sabbatfeier nicht zu ſtören. So war's er der den Sabbat hielt, und nicht die Phariſäer welche alle Leidenſchaften aufgeſtachelt hatten.

Die beiden Parabeln ſind kurze und einfache Sätze ohne irgend eine Erweiterung, ganz der katechetiſchen Grundregel angemeſſen daß von guten Antworten die kürzeſte die beſte iſt. Sie ergänzen ſich gegenſeitig und bilden in ihrer höhern Einheit, wie zu Matthäus XIII, 33, 34 (II, 216 flg. und 228 flg.) ausführlich gezeigt wurde, die ganze Geſchichte des Himmelreiches ab: ſeine räumliche Ausbreitung und ſeine innere Geſtaltung, oder ſeine Form und ſeine Weſenheit. Es überwindet alles und geſtaltet alles in ſich um; es breitet ſich aus ohne Maß und Grenze,

aber nicht durch eine bloß äußerliche Aufnahme, sondern durch eine innerliche Umwandelung; ein jeder der eintritt in das Reich Gottes wird ein anderer, der Einzelne, die Familie, der Staat, die ganze Menschheit wird umgestaltet und neubeseelt vom Geiste Gottes. In seinem wurzelhaften Sinne ist das Senfkorn und der Sauerteig Jesus Christus selbst: das Senfkorn in seinem erwachsen zum Baume, der Sauerteig in seinem werden zum Brode der Kirche, oder, wenn wir den Kreis der Vergleichung noch enger ziehen wollen, das Senfkorn durch seinen heiligen Leib und der Sauerteig durch seinen heiligen Geist: der Leib der als Samenkorn in die Erde gelegt wird und zur neuen Menschheit heranwächst, der Geist der dieser neuen Menschheit, diesem zweiten Adam eingehaucht wird. „Vom paradiesischen Erkenntnißbaume hinweg werden Adam und Eva zum evangelischen Senfbaume geführt, auf daß jene Augen welche der lockende Baum öffnend geschlossen hatte, die scharfe Salbe des Senfbaumes schließend öffne, und auf daß jenen Mund den der Genuß des giftigen Baumes angesteckt hatte, der brennende Geschmack des Heilbaumes reinige. Das Weib empfing von Gott den Sauerteig des Glaubens, sie welche vom Teufel den Sauerteig des Unglaubens in sich aufgenommen hatte, damit jene die durch den Sauerteig des Todes in Adam die ganze Masse des Menschengeschlechtes verdorben hatte, eben diese durch den Sauerteig der Auferstehung in Christus widerherstelle, und damit jene die das Brod der Thränen und des Schweißes in die Welt gebracht hatte, das Brod des Lebens und des Heiles zubereite. Darum wollte Christus geboren werden, daß gleichwie durch Eva der Tod über alle kam, durch Maria allen das Leben zurückgegeben werde. Diese Maria erfüllte den Typus des Sauerteiges, indem sie das himmlische Fleisch in ihrem jungfräulichen Schooße der ganzen Masse einmengte" *).

22. Und er durchzog Stadt für Stadt und Dorf für Dorf, lehrend und reisend nach Jerusalem.

Jesus hatte seine Reise nach Jerusalem von der IX, 51

---

*) Petr. Chrysolog. Sermo XCIX.

berichtet wird, unterbrochen, man konnte glauben, ganz aufgegeben. Rückwandernd von Ort zu Ort, war er bis nach Kapharnaum (X, 1) und an den See gekommen, in dessen Umgebung (X, 13, 38) alle Ereignisse gehören dürften welche von IX, 56 an erzählt worden sind. Sie mögen einige Wochen ausfüllen. Da schlug er von neuem die Richtung nach Jerusalem ein, aber nicht auf der Ostseite des Sees, sondern widerum mitten durch Galiläa, ein Unternehmen das jetzt doppelt gewagt war, theils wegen der Samariter, theils wegen des Königes Herodes der ihm, wie verlautete, nach dem Leben strebte *).

Unter Wegs trug sich nun zu, was Lukas ohne nähere Bestimmung der Zeit und der Veranlassung erzählt.

23. Es sagte aber einer zu ihm: Herr, sind etwa wenige die gerettet werden?

Dieselbe Frage beschäftigte auch die Rabbinen. Daß sie in schroffen Gegensätzen zu einander lehrten, beweisen Dispute über jene Bibelstellen welche auf diesen Punkt Bezug zu haben schienen; z. B. Js. V, 14: „darum macht die Hölle weit ihre Gier und sperrt auf ihren Rachen ohne Gesetz" **), erklärte Resch Lachisch: verloren gehe, wer auch nur ein Gesetz übertrete, dagegen R. Jochanan: gerettet werde, wer auch nur ein Gesetz gelernt habe. Zach. XIII, 8: „zwei Theile werden vertilgt und ein Drittheil darin bleibt verschont", deutete Resch Lachisch von zwei Theilen Sem's die verloren gehen, und einem Theile der gerettet werde, R. Jochanan aber vom dritten Theile Noah's (d. i. von Sem). Jer. IX, 14: „ich nehme euch, Einen aus einer Stadt und zwei aus einem Geschlechte, und bringe euch nach Sion", faßte Resch Lachisch nach seinem Wortlaute, R. Jochanan im bildlichen Sinne, daß Einer Sühne leiste für

---

*) Auch Peräa gehörte in das Gebiet der Antipas, aber dieß betrat Jesus erst später; noch XVII, 11 ist er in Galiläa widerum an der Grenze von Samaria das er aber nicht betritt.

**) לבלי־חק d. i. „ohne Maß", aber חק nahmen die erwähnten Rabbinen als gleichbedeutend mit תורה.

eine Stadt, zwei für ein Geschlecht *). R. Hiskia sagte im Namen Simons Ben Jochai: Nur wenige werden der himmlischen Seligkeit theilhaftig. Mar lehrte daß achtzehntausend ihre Zahl sei, wie geschrieben steht Ezech. XLVIII, 35: „um und um sind achtzehntausend" **). Doch galt als gemeingiltig der Grundsatz, ganz Israel habe Theil an der zukünftigen Welt ***).

Die Frage scheint einen versuchlichen Charakter gehabt zu haben. Der Anhang Jesu war klein; wenn er die Verheißung der Seligkeit auf diesen allein beschränkte, konnte er als Feind des Volkes verdächtig werden, und selbst ohne dieß mußte er auf Widerspruch gefaßt sein, ob er die Frage bejahe oder verneine. Indeß glauben die Erklärer, sie sei in einer guten Absicht und von einem Jünger vorgebracht worden †). Darüber läßt sich natürlich nicht streiten, doch die Vermuthung eines inneren Zusammenhangs derselben mit den vorausgehenden Gleichnissen halte ich für unstatthaft ††), weil die Frage nur lauten konnte: „Herr, sind es denn viele die selig werden?" nicht: sind es wenige? Auf viele weisen beide Gleichnisse, nicht auf wenige. Die Anrede mit „Herr" könnte man für einen Jünger geltend machen, gegen einen solchen aber die Antwort welche an das ganze Volk und zwar als die noch ungläubige Masse gerichtet ist.

Er aber sprach zu ihnen:

24. Ringet einzugehen durch die enge Thüre. Denn viele, sage ich euch, werden suchen einzugehen und nicht vermögen,

---

*) Sanhed, f. 111, 1. Lightf. II, 537.

**) Succa fol. 45, 2.

***) Sanh. f. 90, 1: „Alle Israeliten haben Theil am ewigen Leben, wie (Jes. LX, 21) geschrieben steht: „und all dein Volk wird gerecht sein."

†) Meyer: „Dieser Fragende war gewiß ein Bekenner Jesu." Ebenso Oosterzee.

††) Reischl: Einer der Reisebegleiter des Herrn frägt mit Rücksicht auf die Gleichnisse vom Reiche Gottes, ob die Zahl derer, welche in diesem ihr ewiges Heil erlangen, gering sei oder groß?

25. wann wird aufgestanden sein der Hausherr und wird geschlossen haben die Thüre, und ihr anfangen werdet, außen zu stehen und an die Thüre zu klopfen, rufend: Herr (Herr), öffne uns!

Daß die Pforte zur Seligkeit enge sei, war eine unbestrittene Sache, auch für jene welche der laxen Richtung angehörten; denn immer war nach rabbinischer Lehre der Eingang zur Seligkeit nur dem erwählten Volke offen, eingeengt durch den Zaun des Gesetzes, eine wahrhaft enge Pforte. Damit hatte Jesus die Frage weder beantwortet, noch sonst etwas überraschendes und unerwartetes ausgesagt; aber ganz neu war, und eine sehr entschiedene, wenn auch indirecte Antwort auf die Frage enthielt die Behauptung daß diese Thüre werde geschlossen werden, daß alsdann noch viele gefunden werden die außen stehen, und daß diesen ein unerbittliches zu spät! bevorstehe. Nehmen wir dazu, was Jesus nicht speciell sagt, aber in der ganzen Parabel unzweideutig mit ausdrückt, daß die Thüre bald geschlossen werde, und wir haben die volle, klare Antwort: ja in der That, nur wenige werden selig werden.

Zwei Umstände verdienen unsere Beachtung; sie erscheinen als ein wesentlicher Beitrag zum richtigen Verständnisse, nämlich: 1. Jesus redet zum Volke als Masse die nicht glaubt; 2. alle seine Reden und Gleichnisse aus dieser Zeit weisen darauf hin daß die Tage der Gnade für das Volk gezählt und ihrem Ende nahe sind (vrgl. Kap. XII, 54 flg. XIII, 1—9; ebenso weiter unten 34—36). Daraus folgt daß unsere Parabel in erster Reihe nicht eine allgemein ethische, sondern specifisch nationale Beziehung hat und nach ihrem Grundgedanken lautet: die große Masse geht verloren, ein kleiner Ueberrest nur wird gerettet werden.

„Ringet", wir könnten auch übersetzen „wettkämpfet", denn der griechische Ausdruck bezeichnet zunächst die öffentlichen Wettkämpfe und Spiele. Der Grund, warum Jesus zu einem solchen „ringen und wettkämpfen" auffordert, ist nicht die Enge der Pforte, wozu auch der Ausdruck „ringet, kämpfet" nicht gut passen würde, sondern die Kürze der Zeit da die Thüre noch

offen steht, und die Thatsache daß zur Zeit wo sie geschlossen wird, noch viele draußen stehen werden. Diesen Grund gibt Jesus deutlich an, indem er fortfährt: „weil viele suchen werden einzugehen, zur Zeit wann der Hausvater aufgestanden sein wird und die Thüre geschlossen haben wird.“ V. 25 schließt sich enge an die zweite Hälfte von V. 24 an, die wir von der ersten durch Punkt trennen durften. „Ringet einzugehen durch die enge Pforte. Wahrlich (ὅτι betheuernd) viele, sage ich euch, werden suchen einzugehen, wenn der Hausvater die Thüre geschlossen haben wird. Die offene Thüre bezeichnet selbstverständlich die Zeit der Gnade und die Möglichkeit sein Heil zu wirken; enge ist die Thüre nach jüdischer Vorstellung, enge, aber freilich in einem ganz andern Sinne, nach der Jesu Christi. Der Hausvater, wie sich aus dem folgenden ergibt, ist er selbst; er ist der Hausvater und die Thüre, wie nach einer andern Parabel die Thüre und der gute Hirt. Die Zeit da die Thüre geschlossen wird, ist kein augenblicklicher Moment, sondern die allmählige Ausführung des göttlichen Strafgerichtes der Verwerfung Israels; sie begann, als die Apostel Palästina verließen, und sie reichte bis zur Zerstörung Jerusalems.

Doch soll nicht verschwiegen werden daß diese Darstellung des Zusammenhanges und Sinnes isolirt dasteht*). Die Erklärer verbinden vielmehr erste und zweite Hälfte vom V. 24 zu einem logischen Satze und trennen V. 25 der einen neuen Gedanken einleite, indem sie sagen: Jesus beantworte die an ihn gerichtete Frage als bloße Sache des Vorwitzes gar nicht, sondern ermahne vielmehr, durch die enge Pforte einzugehen, d. h. mit Furcht und Zittern sein Heil zu wirken, da viele es versuchen und nicht erreichen würden. Sei aber die Thüre einmal geschlossen, dann werden alle Anstrengungen vergeblich sein. Aber dieser Auffassung stehen schwer zu beseitigende Hindernisse im Wege. 1. Der Relativsatz wann (von wann V. 24) schließt sich naturgemäß an das vorausgehende. Sollte ein neuer Satz eingeleitet werden, sollte das Relativum einen Vordersatz bilden, so müßte

*) Siehe die Anmerk.

dieß durch einen Trennungspartikel (wann aber, ἀφ' οὗ δέ) angezeigt sein, die (δέ) im Griechischen viel weniger fehlen könnte als im Deutschen. 2. In dem Satze: „Ringet — denn viele werden suchen —" ist der Unterschied zwischen ringen und suchen, wornach ersteres einen Erfolg hätte, letzteres nicht, wohl schwer nachzuweisen. Ein wesentlicher Unterschied findet nicht statt, ein unwesentlicher, bloß gradueller ist nicht ausreichend. Man müßte in das „suchen" Nebenbegriffe legen welche den Hauptbegriff wesentlich alterirten und aus „suchen" thatsächlich ein „nicht suchen" machten. Dazu stempelt es ganz unverkennbar z. B. die Erklärung: „Es ist ein zu spätes Suchen, ein bloßes Wünschen, dem der ernste Wille fehlt; das ernste Wollen und Trachten kann hier nicht gemeint sein" *). 3. Das Gleichniß vom Hausherrn der die Thüre schließt, welches unverkennbar die Ausschließung Israels abbildet, steht zu V. 24 — nach der gewöhnlichen Erklärung — in einem ganz äußerlichen, oder besser gesagt, bloß zufälligen Zusammenhange. Der bildliche Gebrauch von „Thüre" hätte Jesum zu einer Parabel bewogen deren Grundgedanke zum Vorausgehenden gar keine Beziehung hatte. Zwischen einer engen und einer geschlossenen Thüre besteht kein Wechselverhältniß, da man eine weite Thüre ebenso schließen kann, wie eine enge.

---

*) Heubner. Ebenso Oosterzee: „Ein Suchen ohne rechten Ernst und ohne den festen Willen u. s. w. Olshausen: „Zur Schärfung des Gedankens wird noch beigefügt, daß nicht nur solche verloren gehen, die sich um das Göttliche gar nicht bemühen, sondern auch Viele, die darum sorgen." Er kann aber nicht umhin einzugestehen daß „der Gedanke etwas dunkles habe." Kistemaker, der sich auf Stolberg beruft: „Man möchte fragen: Wie werden sie trachten durch die enge Pforte einzugehen, und es nicht vermögen? Hat nicht der Sohn Gottes Selbst gesagt: „Suchet, so werdet ihr finden?" — Es gibt ein Suchen, und ein Suchen, ein Trachten, und ein Trachten. Wer der Welt gefröhnt, in ihrer Lust sich berauscht, die Stimme Gottes und Warnungen mancher Art vereitelt hat; der wird vielleicht auf dem Siechbette, oder in den Tagen des hinfälligen Alters wünschen, noch itzt den rechten Weg einzuschlagen. Aber schon so lange gehalten in Banden des Satans, mit allen seinen Neigungen erdwärts gekrümmt — welche Gefahr läuft er, daß ihn Gott sich selbst überlasse! (Gesch. d. Rel. V, S. 337.)

Alle diese, nicht eingebildeten Schwierigkeiten fallen bei unserer Auffassung weg, und während der allgemein ethische Sinn über dem speciell nationalen nicht verloren geht, gewinnen wir noch etwas, nämlich die Einsicht in die vollkommene Unabhängigkeit und innere Verschiedenheit unsers Ausspruches V. 24 von dem ähnlichen bei Matth. VII, 13, 14; schon das Totalbild wovon „enge Thüre" nur einen Theil ausmacht, ist beiderseits ein ganz anderes, bei Matthäus eine Stadt mit engem Thore und schmaler Gasse, bei Lukas ein Haus dessen enge Thüre vom Hausvater geschlossen wird *).

Und er wird erwidernd zu ihnen sagen: Ich weiß nicht, woher ihr seid.

26. Alsdann werdet ihr anfangen zu sprechen: Wir haben gegessen vor dir und getrunken, und in unsern Gassen hast du gelehrt.

27. Und er wird sprechen: Ich sage euch, ich weiß nicht, woher ihr seid. Weichet von mir alle, ihr Uebelthäter!

Indem Jesus die Parabel weiter ausführt, verweilt er mit einer gewissen malerischen Breite beim dritten Satze der das „zu spät" enthält, während er die ersten zwei Behauptungen daß die Thüre geschlossen und alsdann noch eine Menge draußen stehend gefunden werde, ganz kurz und apodictisch hinstellte. Das Hauptgewicht lag auch auf dem dritten Punkte, theils weil die Juden an ein zu spät, was sie betreffe, nicht glaubten, theils weil Jesus Rede und Gegenrede so formulirte daß er sich selbst als den Hausvater zu erkennen gab der bei eingebrochener Nacht daran ist, sein Haus zu schließen.

*) Mald. beruft sich für die VV. 23 — 31 auf Matth. VII, 13 — 15. Dort aber findet sich von allem was auf unsere Verse Bezug haben könnte, nur, daß Luk. die Worte Christi nach ihrer geschichtlichen Veranlassung mittheile. Jansen sagt: Contendite intrare — qua de re plura diximus Matth. VII, 13, 14: quia multi quaerent — summo desiderio nitentur intrare — et non poterunt, quia tota via aberraverunt. Ganz dasselbe, so befremdlich es als Erklärung unsers V. klingt, hat auch Fr. Lukas.

Beachtenswerth ist die Art wie Jesus die Bitte der außen Stehenden motivirt. Sie berufen sich nicht darauf, Hausgenossen, sondern nur, Bekannte des Hausvaters zu sein. „Wir haben vor deinen Augen gegessen und getrunken, du hast vor unsern Augen gelehrt.“ Darin liegt die größte Selbstanklage, denn eben dadurch wurden sie Uebelthäter daß sie aßen und tranken, während Jesus Christus lehrte, d. h. daß sie ihn wohl hörten, aber nicht glaubten und keine Buße wirkten; eben dadurch bezeugten sie sich als echte Söhne ihrer Väter die endlich das Maß der Sünden voll machten.

Euthymius sagt: „Jesus schreckt durch eine Parabel jene auf welche ihr Heil vernachläßigen. Er stellt nämlich einen Hausvater dar der dasitzt nud seine Freunde empfängt, alsdann aufsteht, die Thüre seines Hauses schließt und niemanden mehr einläßt. Dieser Hausvater ist Jesus Christus, das Haus der Himmel. Sein Sitzen bezeichnet, daß er bis an's Ende der Welt wartet, bereit, die würdigen zu empfangen; sein Aufstehen ist das Ende der Welt selbst. Die draußen Stehenden sind einmal die ungläubigen Juden die eingehen wollen, sprechend zu Gott: Wir aßen und tranken vor dir, d. h. Opfer bringend aßen und tranken wir im Tempel, du lehrtest in unsern Gassen, redend durch die Bücher des Moses und der Propheten die uns in den Synagogen vorgelesen wurden. Dann aber sind die draußen Stehenden auch die nachläßigen und lauen Gläubigen, die aßen und tranken vom heiligsten Sakramente und das Evangelium und die übrigen heiligen Bücher in der Kirche hörten. Gleichwie er jene kennt welche ihn kennen, so kennt er mit Wissen und Willen jene nicht welche ihn nicht kennen, und verwirft jene die ihn verwerfen. Mit Wissen und Willen aber verwarfen ihn die Juden und verwerfen ihn immerfort die lauen Christen, jene indem sie sich gegen seine Wunder verhärteten, diese indem sie seine Gebote verachten, obgleich sie wissen daß ihn verachtet wer sie verachtet.“ Diese schmucklose Erklärung die den allegorischen und ethischen Sinn der Parabel glücklich verbindet, darf so ziemlich als der Typus der allgemein giltigen Erklärung angesehen werden. Doch scheint mir nicht ganz entsprechend

daß Euthymius das „essen und trinken" auf die Opfermahlzeiten bezieht, worin ihm indeß noch Reischl folgt der aber abweichend „Hausvater" von Gott, nicht von Jesus Christus deutet.

28. Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein, wann ihr sehen werdet daß Abraham und Isaak und Jakob und alle Propheten im Reiche Gottes sind, ihr aber hinausgestoßen werdet.

Die Rede geht im Schlusse von der Parabel auf die Sache über. Den Uebergang dazu hatte bereits das Wort „weichet von mir", angebahnt; denn so spricht der Richter, nicht mehr der Hausvater.

„Dort" — wohin sie von ihm weg gewichen sind; Heulen und Zähneknirschen wird sein theils wegen ihrer Ausschließung, theils wegen der Qualen die sie erleiden. Letzteres wird nicht ausdrücklich hervorgehoben, weil es im sachlichen Begriffe von selbst und unzertrennbar enthalten ist. Wer am Himmelreiche keinen Theil hat, ist damit factisch der Hölle verfallen.

29. Und kommen werden von Morgen und Abend und von Mitternacht und Mittag und zu Tische sitzen im Reiche Gottes.

30. Und siehe, letzte gibt es die erste sein werden, und erste die letzte sein werden.

Mit der Prophetie über die Verwerfung der Juden verbindet Jesus gerne, wie es auch im Wesen der Sache lag, die andere von der Berufung der Heiden, womit der Spruch in Erfüllung geht: Erste erreichen das Ziel nicht und gehen verloren, und letzte erreichen das Ziel und werden gerettet.

Im übrigen siehe zu den einfachen Sätzen V. 28 — 30 die Erklärung von Matth. VIII, 11, 12 (I, S. 335 — 338) und XX, 16 (III, 56 — 59).

Am Oelbaume, lehrt Augustinus, fand Jesus nicht was er am wilden Oelbaume fand, deßhalb wurde der stolze Oelbaum umgehauen, der demüthige wilde Zweig aufgepfropft. Das bezeugt er mit den Worten: „Viele werden kommen", d. i. viele

wilde Zweige kommen, „und sie werden zu Tische sitzen mit Abraham, Isaak und Jakob", d. i. sie werden aufgepflanzt werden dem Oelbaume*). Sie werden zu Tische sitzen, wo die Gerechtigkeit das Brod, die Weisheit der Trank ist. Darum, wenn du diese Worte hörest, halte nicht deinen Bauch bereit, sondern deinen Geist**).

31. An demselben Tage traten einige Pharisäer zu ihm und sprachen: Gehe weg und ziehe fort von hier, denn Herodes will dich tödten.

Die Erzählung läßt manche Lücke. Wir erfahren nicht, ob die Pharisäer Jesu diese Nachricht aus eigenem Antriebe oder im Auftrage des Herodes überbrachten, d. h. ob er einen solchen Plan wirklich gefaßt oder nur geheuchelt habe. Da die Antwort des Herrn einen direkten Auftrag an Herodes, gleichsam eine Rückantwort enthält, scheint das zweite statt gefunden zu haben, wobei wir noch annehmen dürfen daß die Pharisäer selbst die wahre Gesinnung des Herodes nicht kannten. Darin eben zeigt sich seine Fuchsnatur — Feigheit und Schlauheit. Er hatte nicht den Muth, Hand an Jesus zu legen, gab sich aber den Schein und veranlaßte, wegen ihres täglichen Verkehres, Pharisäer, Jesum noch rechtzeitig zu warnen.

Andere Erklärer, vorzugsweise die ältern***) denen sich auch einige von den neuern anschloßen, halten die ganze Mittheilung für eine bloße Erfindung der Pharisäer; aber die Antwort Jesu läßt eine solche Deutung nicht zu, und die Rolle welche Herodes später spielte, steht mit seinem gegenwärtigen Verhalten in keinem Widerspruche, denn da hatte er von Jesus nichts zu fürchten,

---

*) Sermo CCCXLII.

**) Sermo LXXVII.

***) Maldonat nach den Griechen Cyrillus, Euthym. und Theophyl., dann Cornel. a L., Franz Luc. u. s. w. Doch Jansen.: quia Pharisaeis istis ita respondit, quasi veritatem, non calumniam ei dixerint, verisimile est, Herodem saltem tunc temporis mortem ejus quaesivisse, et Pharisaei invidia gloriae Christi eum a se amotum voluisse.

wohl aber zu erwarten daß der gedemüthigte Wunderthäter ihm jetzt zu Willen sein werde.

„An demselben Tage" da einer den Herrn gefragt hatte, ob denn wenige selig werden. Die Pharisäer sind sehr dringend: „Gehe fort und ziehe weg von da"; Herodes scheint somit sich irgendwo in der Nähe aufzuhalten. Wir dürfen an Tiberias denken, denn diese Stadt hatte er herrlich umgebaut und nach Tiberius neu benannt *). Die Meinung der Pharisäer war zunächst wohl nur daß sich Jesus der in seiner Richtung nach Süden Tiberias gerade vor sich hatte, auf das andere einsamere Ufer des Sees zurückziehen soll.

32. Und er sprach zu ihnen: Gehet hin und saget diesem Fuchse: Siehe, ich treibe aus Teufel und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich zur Vollendung gebracht.

Die Rückäußerung Jesu enthält ein Räthsel; der schlaue Fuchs mag es sich deuten. Heute noch und morgen, und am dritten Tage werde ich zur Vollendung gebracht. Welche Vollendung? Eine solche der Herodes zuvorkommen muß, d. i. eine Vollendung der Glorie, der Errichtung des messianischen Reiches? oder eine solche die er ruhig abwarten kann, d. i. eine Vollendung der Schmach, so daß er bald nichts mehr zu fürchten hat? Der Herr überläßt es dem Scharfsinne des Fuchses.

Nicht so ganz räthselhaft als dem Herodes mochte diese Antwort den Pharisäern erscheinen. In der Meinung daß Jesu Leben wirklich gefährdet sei, kamen ihnen seine Worte als eine Vorahnung des nahen und gewaltsamen Todes eben durch Herodes vor: „Heute noch und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet, d. i. wird Herodes sein schwarzes Vorhaben ausführen." Die kecke Antwort, die feste Entschiedenheit, nicht zu fliehen, war vor ihren staunenden Augen das Zeugniß der vollen Ergebung in den Rathschluß Gottes.

*) Der alte Name war nach dem Talmud Rakkath, nach Hieron. stand hier Kinnereth.

So legten sie sich die prophetische Räthselrede Jesu aus, wir haben ihre Lösung in der Geschichte. Jesus sprach von seiner nahen Verherrlichung zur Rechten des Vaters und durch den Vater. Beachte das Passivum: zur Vollendung gebracht werden, da die Verherrlichung Christi auf Erde (bei der Verklärung) wie im Himmel als Werk des Vaters dargestellt wird. Wahrhaftig spricht er da von einer Vollendung, der zuvorzueilen Herodes allen Grund hätte. Der Ausdruck „zur Vollendung gebracht werden" kommt im apostolischen Sprachgebrauche öfter von Jesus vor. Immer wird darunter seine Verherrlichung bezeichnet, die Fülle der Glorie und Macht zur Rechten des Vaters, in die er freilich ohne den Tod nicht eingehen konnte, so daß dieser allzeit mit einbegriffen ist, gleichwie in den Worten: „Sowie Moses in der Wüste die Schlange erhöhte, also muß der Menschensohn erhöht werden (Joh. III, 14)." Daraus entstand dann der weitere Gebrauch, dieses Verbum auch von den entschlafenen Heiligen zu setzen, wo es indeß seine volle Bedeutung „zur Vollendung (nicht: zu Ende) gebracht werden oder gelangen" behält.

Von dieser Erklärung welche das ganze Alterthum für sich hat, nur daß „zur Vollendung gebracht werden" gerne im engern Sinne vom Tode allein genommen wird *), weichen einige von den neuesten ab, indem sie das griechische Verbum für ein Medium mit activer Bedeutung „vollenden (nämlich die Heilungen)" ausgeben und dieses im Sinne vom „beschließen, ein Ende machen" erklären **). Aber dagegen ist der Sprachgebrauch,

*) Euthym.: τὸ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι, τὸ οὐκ εἰς μακρὰν ἀποθανεῖν αὐτὸν ὑποσημαίνει. Mald.: Dicit Christus his verbis constitutum sibi esse moriendi tempus. Nat. Alex.: Mortem suam consummationem vocat. Wolf: τελειοῦμαι i. e. morte afficiar, u. s. w., von den neuesten Heubner: „Nur wenige Tage ist meines Lebens und Wirkens auf der Erde — bald ist's vollendet."

**) Olshaus.: τελειοῦμαι ist transitiv zu fassen sc. ταῦτα τὰ ἔργα ich vollende diese und alle meine Werke. De Wette: ich vollende, nicht: ich werde vollendet. Meyer: τελειοῦμαι das Präsens Medii — heißt nicht: ich sterbe, wogegen der Sprachgebrauch. Reischl, der sie nach dem griechischen Texte, wie es scheint, für zulässig hält.

der unverkennbare Gegensatz der in den beiden Verbis „ich vollbringe (ἀποτελῶ)" und „ich werde vollbracht (τελειοῦμαι)" liegt, die Thatsache daß Jesus nach drei Tagen weder sein Wunderwirken aufgab, noch das Gebiet des Herodes verließ, wenigstens nach der Reihenfolge der Begebenheiten die Lukas mittheilt, und endlich der Umstand daß eine solche Antwort nach dem Eindrucke den sie auf uns macht, über alle Vorstellung matt wäre: „Saget dem Fuchse, schon nach drei Tagen wird er vor mir Ruhe haben." Was soll doch mitten in dieser schüchternen Entschuldigung das herausfordernde und kecke: „Saget dem Fuchse!"

Schon die Form der Rede, ein Räthsel das zum lösen aufgegeben wird, macht es klar daß die Zeitangabe nicht im buchstäblichen Sinne genommen werden müße, wenn sie es auch könne. Es konnte keinem Zweifel unterliegen daß der Hauptbegriff „im vollendet werden" liege, und erst dessen Bedeutung bestimmend zurückwirke auf die Zeitangabe, nicht umgekehrt diese auf Sinn und Inhalt des „vollbracht werden." Das rechtfertigt die Annahme daß „heute und morgen und am dritten Tage" nach einem Gebrauche der sich überall einheimisch gemacht hat, im weitern Sinne stehe, eine kurze, sonst aber nicht näher bestimmte Frist anzeigend*). Die Benennung Fuchs erregte keinen

*) Vrgl. was ich zu Matth. XVI, 21 „am dritten Tage auferstehen" bemerkte (II, 371—374). Außer den dort citirten Stellen siehe noch Wetst. zu unserm Verse Medrasch Tillim XII, 2: redierunt ad eum et dixerunt: eamus, dixit illis: hodie et cras debeo arare, sed exspectate me, donec aravero, et tertio die ibimus una. Arrian. Epictet. IV, 10: πότε γὰρ ἡγήσατο ἀθάνατόν τινα τῶν φιλῶν; πότε γὰρ οὐκ εἶχε πρὸ ὀφθαλμῶν, ὅτι αὔριον ἢ εἰς τὴν τρίτην δεῖ ἢ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἢ ἐκεῖνον; auf dieses Citat gestützt sagt Olshaus., die unbestimmte Zeitangabe müsse durch ἢ gebildet werden, er vergißt dabei nur daß eine und dieselbe Person heute und morgen heilen, aber nicht heute und morgen sterben (αὐτὸν ἀποθανεῖν) kann. Meyer dem viel daran gelegen ist daß die Tagesangabe buchstäblich genommen werden müße (er beweist daraus z. B. die Unechtheit der Weißagung Christi Matth. XVI, 21), sagt über Dem. de cor. §. 195: μιᾷ ἡμέρα καὶ δύο καὶ τρεῖς, hier sei der Ausdruck ein anderer.

Anstoß, denn Herodes war nicht beliebt und wirklich ein Fuchs, d. i. heimtückisch, feig und lasterhaft *), wenn auch nicht grausam, wie sein Vater oder sein älterer Bruder Archelaus **). Zu Fuchs paßt die ganze Rede, wie wir schon gezeigt haben, indem dem Fuchse gut ein Räthsel vorgelegt wird. In gewisser Weise lautete die darin enthaltene Antwort, soweit sie Herodes deuten konnte: Du, Fuchs, wirst nicht thun was du sagst, ich sage nicht was ich thun werde — rathe! Jesus spricht von seinen Wundern, nicht von seinen Lehren, weil nur jene den Herodes beunruhigten, nicht diese. Ihm war der Wunderthäter peinlich, den Pharisäern der Lehrer, darum folgt diesen gegenüber: „es ist nicht zuläßig daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme."

33. Doch muß ich fortziehen heute und morgen und am kommenden Tage, weil es nicht angeht daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme.

Im zweiten Theile seiner Antwort wendet sich Jesus nicht mehr an Herodes, sondern nur mehr an die vor ihm stehenden Pharisäer und das übrige Volk welches Zeuge dieser Scene war, indem er fortfährt: Ihr habt aber doch Recht, ich muß fortziehen von hier weg heute und morgen und am dritten Tage, zwar nicht um den Nachstellungen des Herodes zu entgehen und das „vollbracht werden" abzuwenden, sondern gerade um, wie ich gesagt habe, am dritten Tage vollbracht zu werden, aber nur nicht hier, sondern in Jerusalem; denn diese Stadt hat das

*) Der Fuchs ist ein bösartig schlaues Thier, kein gutmüthig schlaues wie z. B. der Elephant; darum läßt er sich auch nicht zähmen. Der Araber schildert bösartige Menschen mit den Worten: „sie sind in Fuchspelzen." Aelian. hist. IV, 39 sagt von den Füchsen daß sie auf dem Gipfel der Bosheit und Hinterlist stehen. Siehe Boch. hieroz. I, 859. Scriptura vulpes appellat dolosos ac timidos, quos terret virtus aliena. August. in Ps. LXXXVIII.

**) Auf das ziemlich müßige Bedenken, ob Jesus nicht die dem Fürsten schuldige Ehrfurcht verletzt habe, antwortet schon Bochart: Prophetis, munus suum obeuntibus, multa licuisse supra hominum vulgus: multa etiam Christo licuisse supra vulgus prophetarum (I, 861).

furchtbare Vorrecht, die Prophetenmörderin zu sein. Es ist göttliches Verhängniß daß kein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme, und dieses Verhängniß muß ich erfüllen und eilen, fortwandern heute und morgen und am folgenden Tage, damit ich zur Vollendung gebracht werden könne in Jerusalem. Beides muß geschehen: ich muß zur Vollendung gebracht werden am dritten Tage, ich muß zur Vollendung gebracht werden in Jerusalem.

Diese Worte Christi harmoniren ganz mit dem Charakter aller seiner Reden aus dieser Zeit, wie sie Lukas mittheilt. Sie verweisen auf sein nahes gewaltsames Ende das ihm fast unverrücklich vor Augen schwebte weniger um seinetwillen, als wegen des unglücklichen Volkes das sich nicht warnen ließ. Unser Vers enthält daher wohl eine ernste Rüge die aber dem ganzen Volke gilt, nicht speciell den etlichen Pharisäern welche ihn vor Herodes gewarnt hatten, als ob er eben dieß ihr Verhalten der Heuchelei und Schlechtigkeit zeihe, so daß seine Worte den Sinn hätten: Ihr warnet mich vor Herodes, und wolltet mich doch selbst lieber heut als morgen aus dem Wege schaffen.

Im Einzelnen sei noch bemerkt: „Doch", d. i. obwohl ich in mein Schicksal, wie ihr seht, ergeben bin und den Herodes nicht fürchte, muß ich doch fort von hier, eben weil ich ganz in mein Schicksal ergeben bin. Meyer stellt den Uebergang also her: „Wenn gleich ich mich durch euere Rathgebung in jener dreitägigen Wirksamkeit nicht irre machen lasse." Das hieße: Obgleich ich noch drei Tage lang hier zu Lande Wunder wirken werde, so muß ich doch gleich jetzt fort, oder mit andern Worten: ich werde nicht davon laufen, wie ihr rathet, sondern davon gehen, so daß ich mich durch nichts werde abhalten lassen, da und dort unter Wegs ein Wunder zu wirken. Oosterzee ist voller Bewunderung über diese Herstellung des Zusammenhangs. „Ich muß fortziehen, dasselbe Wort wie in V. 31 „ziehe fort"; es hat also nothwendig dieselbe Bedeutung, welche eben durch den Gegensatz doch besonders betont wird. Seine Antwort an Herodes konnte man in dem Sinne nehmen daß er ihm zum Trotze gerade bleibe; dem gegenüber sagt er: „aber doch muß ich fort." Es geht nicht an, kann gesprochen sein in

Rücksicht auf Jerusalem oder auf Gott. Im erstern Sinne heißt es: Jerusalem läßt es nicht zu, es läßt sich dieses seines Vorrechtes nicht berauben, da muß Herodes schon nachstehen. Im zweiten Sinne: denn also ist es der ewige Rathschluß, das göttliche Verhängniß, damit auf diese Stadt alles unschuldige Blut komme das von Grundlegung der Welt an vergossen wurde. Dieses ist zunächst gemeint, ohne das erstere auszuschließen. Kein Prophet kommt um außerhalb Jerusalems, enthält eine aus der Erfahrung abstrahirte Wahrheit welche durch einzelne Ausnahmen nicht geschwächt wird. Doch ist zu beachten daß Jerusalem im geographischen, nicht im repräsentativen Sinne steht als Mittelpunkt und Herd des ungläubigen Judenthums, wornach der Satz auch bedeuten könnte: Kein Prophetenmord der nicht von hier seinen Ursprung datirte. Die Präposition „außerhalb" läßt keine andere Auffassung als die streng örtliche zu, womit sich noch die Thatsache verbindet daß Jesus wirklich nach Jerusalem reiste und daselbst starb. Da nach der Tradition alle Propheten den Martertod erlitten und die meisten zu Jerusalem lebten, konnte sie eine Prophetenmörderin genannt werden welche dieses ihr Vorrecht eifersüchtig bewahre *).

34. Jerusalem, Jerusalem, die mordet die Propheten und steinigt die zu ihr gesendet wurden, wie oftmals wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihr Nest unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt!

35. Siehe, verlassen wird euch euer Haus. Ich sage euch aber daß ihr mich nicht sehen werdet, bis gekommen sein wird da ihr sagen werdet: Gesegnet der kommt im Namen des Herrn!

Bei Matthäus (XXIII, 37—39) spricht Jesus diese Worte im Tempel zu Jerusalem selbst nach dem siebenfachen Wehe deren

*) Man zeigt auf halber Höhe des Oelberges, einige hundert Schritte südwärts der Himmelfahrtscapelle der Lateiner eine abgesonderte Grabstätte unter dem Namen Gräber der Propheten. Doch liegt ihr Ursprung sowie ihre von den andern Grabstätten abweichende Einrichtung noch ganz im Dunkeln.

letztes, übereinstimmend mit V. 33 unsers Evangeliums, die Pharisäer und im weitern Sinne die Juden überhaupt als Prophetenmörder hinstellt die nicht anders wollen als daß auf sie alles gerechte Blut komme das auf der Erde vergossen wurde von Abel bis auf Zacharias. „All das, fährt dann Jesus fort, wird über euch kommen", und er verbindet damit einen wehmüthigen Rückblick auf seine vielen vergeblichen Bemühungen, das bedrohte Volk zu schützen und die hereinbrechenden Strafgerichte Gottes noch im letzten Augenblicke abzuwenden.

In diesem Zusammenhange bezeichnet das rührende Bild von der Henne nach seinem nächsten Sinne den Schutz vor einer drohenden Gefahr, und erst nach seinem entfernteren die Weise des Schutzes durch die Sammlung im Glauben. In unserm Zusammenhange dagegen der keine vorausgehende Drohung, „all das wird kommen" oder etwas ähnliches enthält, tritt gerade das umgekehrte Verhältniß ein und erscheint als der nächste Sinn des Bildes die Sammlung durch die Vereinigung im Glauben und als der entferntere die daraus folgende Bewahrung und Rettung vor den drohenden Gefahren.

Es wäre denkbar daß Jesus dieses Gleichniß zweimal und zwar jeder Zeit mit etwas geänderter Application ausgesprochen habe — hier in Galiläa und später widerum, ganz eigentlich an Ort und Stelle, im Tempel zu Jerusalem *); aber nach meinem Dafürhalten ist es nicht wahrscheinlich, denn die affectvolle Anrede „Jerusalem, Jerusalem!" mitten in Galiläa, ehe er den jüdischen Boden betreten hatte, und die Fortführung der Rede mit „ihr, euer Haus, ihr werdet mich nicht mehr sehen" brächte eine große Mißharmonie in das Ganze. Wenn sich Jesus im Geiste nach Jerusalem versetzte, konnte er nur in der zweiten

---

*) Kistem.: „Die Worte 34—35 hat Jesus auch gesprochen Matth. XXIII, 37 — 39, also höchst wahrscheinlich zweimal." Mald. Cornel a L. Jansen haben darüber nichts, auch Maßl, Bucher, Reischl; unentschieden lassen die Sache das engl. holl. Bibelwerk, Oosterz. u. s. w. Jene welche Luk. für die Originalstelle, Matth. l. c. für Einschiebsel halten (Olshaus. Wieseler), bedürfen keiner Widerlegung.

Person der Einheit: „aber du hast nicht gewollt, siehe dein Haus, du wirst mich nicht sehen" fortfahren. „Ich sage euch, daß ihr mich nicht sehen werdet", hätten die Umstehenden in Rücksicht auf das unmittelbar vorausgehende „aber doch muß ich fort" nur auf sich beziehen können. Wenn sie aber dieselben richtig auf Jerusalem gedeutet hätten, welchen andern Sinn könnten sie da haben, als: ich muß wohl nach Jerusalem, aber ihr sollt mich dort nicht sehen bis daß ihr mich bekennen werdet?

Darnach hätten wir in unserer Stelle eine Einschaltung von Seite des Lukas die sich indeß leicht erklären ließe *). Man faßte nämlich das Gleichniß von der Henne gerne in seinem weitern, oder wie wir oben sagten, entfernteren Sinne auf, von der Sammlung durch den Glauben, da es außer der nächsten Beziehung auf Jerusalem und das Volk, auch eine ganz allgemeine Anwendung auf jeden einzelnen Menschen enthielt. Jesus hatte Mitleid mit der Volksmenge die abgequält war und erlegen gleich Schäflein ohne Hirten (Matth. IX, 36), er wollte sie sammeln unter den schützenden Flügel des allein seligmachenden Glaubens, sowie eine Henne ihre zerstreuten Küchlein sammelt und nährt und wärmt und schützt: aber die Juden wollten nicht, sie verwarfen ihren Hirten und tödteten ihn. Da geschah was nicht ausbleiben konnte, die Strafgerichte über Jerusalem und das Volk fingen an, sich zu erfüllen: ihr Haus wurde verlassen und das Evangelium den Heiden gepredigt. Nichts war einfacher, als die Anwendung und Uebertragung auf den einzelnen

---

*) Grot.: Puto ob argumenti affinitatem a Luca hoc loco haec adjecta, non quod saepius a Christo pronunciata fuerunt. Franz Luc.: Verisimile fit, Jesum non hoc loco usum hac exclamatione, sed eo quo narrat Matthäus. Meyer: „Die ursprüngliche Stelle dieses Ausrufes ist bei Matth. (gegen Olsh.), obwohl der Nexus, in welchem ihn Luk. (nach welcher Quelle?) gebracht hat, nicht unpassend zu nennen ist (gegen Schleierm. und de Wette)." Nicht richtig aber ist, wenn derselbe Gelehrte bei Luk. einen etwas andern Sinn als bei Matth. finden will. Die bloße Hinweglassung des ἀπάρτι („von nun an" das Luk. gar nicht beibehalten konnte), und die Aenderung des λέγω γάρ in λέγω δέ begründet, wie offen daliegt, keine Verschiedenheit des Sinnes.

Menschen. Jerusalem ist das Bild des Sünders. Jesus der gekommen ist zu suchen und selig zu machen was verloren war, ruft uns voll Erbarmen und Liebe zu sich, wir aber wollen nicht, wenn wir den Eingebungen der Gnade Widerstand leisten. Siehe da verläßt uns endlich Jesus daß wir ihn nicht mehr sehen und hören, wir werden blind gegen die Wahrheiten des Heiles, und taub gegen die Stimme des Gewissens. Wer aber auch an Christus glaubt, muß immer und immer sich bergen unter dem Schatten seiner Flügel, denn der Teufel ruhet nie, uns nachzustellen. Doch seien der Satan und seine Engel wie Geier, unter den Flügeln der Henne sind wir sicher, denn schwach aus Liebe zu uns, aber stark in sich ist unser Herr Jesus Christus *).

Durch diese weitere Deutung welche insbesondere den Satz „euer Haus wird euch verlassen werden" vom Aufgeben der Predigt, also zunächst geistig nahm, wurde das Gleichniß von seinem historischen Boden abgelöst und es konnte nun überall eingeflochten werden, wo es der sachliche Zusammenhang gestattete, der hier ganz entspricht, indem das Gleichniß denselben Grundgedanken mit allen vorausgehenden Reden hat: die selbstverschuldete Verwerfung Israels.

Ueber das Einzelne siehe Matth. XXIII, 37—39. III, 225—228.

---

*) Sic sunt diabolus et angeli ejus quasi milvi: sub illius gallinae alis simus, et non nos potest attingere. Gallina enim quae nos protegit, fortis est. Infirma est propter nos: sed fortis est in se Dominus noster Jesus Christus. August. Enarrat. in Ps. LXII.

Vierzehntes Kapitel.

Jesus heilt einen Wassersüchtigen am Sabbate; seine Rechtfertigung. Die Gleichnisse von der Einladung zu einer Hochzeit, von der Einladung der Armen, vom großen Abendmahle, vom Thurmbaue, vom Kriegführen, vom Salze.

1. Und es geschah, da er in das Haus eines der Pharisäer-Häupter an einem Sabbate trat, um zu speisen, beobachteten sie ihn.

Matthäus (XIV, 10 flg.) und Markus (III, 1 flg.) erzählen nur eine Sabbatheilung bei welcher zugleich die Frage über ihre Zulässigkeit besprochen wurde, Lukas hat deren drei aufgenommen, zwei die in einer Synagoge vorfielen (VI, 6 flg. u. XIII, 10 flg.) und eine dritte, die unsrige, bei einem Sabbatmahle. Der Grund warum gerade er ein so großes Gewicht darauf legte, ist in den Ansprüchen zu suchen welche die Judenchristen in Mitte der Heidenchristen auf die Haltung des alten Cerimonialgesetzes oft ganz im Sinne der pharisäischen Traditionen erhoben. Gegen die Lehre eines Paulus brachten sie immer ihre Einwendungen, das Beispiel Jesu war unantastbar; jeder einzelne Vorfall wurde da bedeutsam.

Ein zweites, unserm Evangelisten gleichfalls eigenthümlich, das aber einen andern Grund hat, ist sein Bericht von widerholten Einladungen (VII, 36. XI, 37) durch Pharisäer, die Jesus nicht ausschlug, obwohl er dabei mit argwöhnischen Augen überwacht wurde. Hier offenbarte sich in einem glänzenden Spiegelbilde seine Liebe, sein Muth und die ganze makellose Reinheit seines Wandels, wie schon zu VII, 36 bemerkt wurde. „Wie

wichtig ist's für die Offenbarung der Tadellosigkeit Jesu, daß wir wissen, er war immer mit feindseligen Laurern umgeben. Lebe so, daß Alle dich heimlich beobachten dürfen, und vergiß nicht, daß du mehr beobachtet wirst, als du glaubst (Heubner)."

Der Ausdruck „ein Archon (ἄρχων) d. i. ein Haupt, Oberster der Pharisäer" ist nicht ganz klar. Da die Pharisäer keine organisirte Sekte mit eigener Hierarchie waren, und da die Mitglieder des hohen Rathes wohl „Archonten der Juden", nirgends aber „Archonten der Pharisäer" heißen, so kann hier nur ein Pharisäer von besonders hohem Ansehen und Einflusse gemeint sein, irgend ein gefeierter Rabbi dessen Umgang für eine beneidenswerthe Auszeichnung galt. Darauf weisen auch zwei Umstände in der Erzählung selbst, daß nämlich Jesus eine Frage stellte, wie einer der bereitwillig Belehrung aus einem solchen Munde annimmt, und daß ein allgemeines Drängen nach den ersten Plätzen bemerklich war, als wollte sich jeder so viel als möglich geltend machen.

Am Sabbate hielt man gerne Mahlzeiten *), sie gehörten zur Sabbatfreude und standen der Sabbatfeier nicht im Wege, weil die Speisen schon am Vorabende zubereitet wurden **). Einer ähnlichen Sitte unter den Christen gedenkt, freilich tadelnd, der strenge Tertullian ***).

---

*) Stellen darüber siehe bei Lightf. Wetst. Otho, lex rabb. p. 608: Qui ter convivatur sabbato, liberabitur a tribus miseriis (Sabb. f. 118, 1). Prohibitum est jejunare sabbato; at vero e contra tenentur homines cibo et potu se oblectare; lautitius enim convivandum est sabbato quam diebus aliis (Maimon. Sabb. c. 30) u. s. w.

**) Da 2 Mos. XXXV, 3 am Sabbate Feuer anzuzünden verboten wird, konnten nur kalte Speisen vorgesetzt werden. Bereschit R. XI, 2: Rabbenu fecit convivium Antonino die sabbati, apposuit ei pulmenta frigida; edit ex illis et gratum ei fuit. Die profesto fecit ei iterum convivium et apposuit ei pulmenta fervida.

***) Si quid et carni indulgendum est, habes; non dicam tuos dies tantum, sed et plures. Nam ethnicis semel annuus dies quisque festus est, tibi octavo quoque die. Excerpe singulas sollemnitates nationum et in ordinem exsere: pentecosten implere non poterunt. De Idololat. c. XIV. Oehler bemerkt zu tuos: per quos intellegit reliquos Christianorum festos praeter Solis dies. I, p. 92.

Ueber Zeit und Ort unsers Vorganges erfahren wir nichts. Es war unter Wegs noch auf galiläischem Boden.

2. Und siehe, ein wassersüchtiger Mensch war vor ihm.

„Und siehe" bezieht sich auf „sie beobachteten ihn", etwa im Sinne: „und siehe, sogleich bot sich dazu eine Gelegenheit; denn ein Wassersüchtiger war da der ohne Zweifel Hilfe suchte, wenn er auch wegen des Sabbates den Muth nicht hatte, darum zu bitten." Er scheint im Hause auf den Herrn gewartet zu haben. Dem Mahle war, wie gewöhnlich, eine Einladung vorausgegangen, die Ankunft Jesu und ihre Stunde somit bekannt, der Eintritt in das Haus auch nicht Geladenen unverwehrt, besonders Kranken welche sich dem Gedränge des Volkes nicht aussetzen und doch den Herrn sehen wollten.

Ganz unwahrscheinlich ist die Meinung mehrerer, die Pharisäer hätten absichtlich den Kranken Jesu in den Weg gestellt. Denn so viel hatten sie doch gelernt daß Wunderwirkungen nicht geeignet waren, sein Ansehen beim Volke zu verdächtigen *).

3. Und Jesus nahm das Wort und sagte zu den Gesetzkundigen und den Pharisäern sprechend: Ist es erlaubt, am Sabbate zu heilen, oder nicht? Sie aber schwiegen.

Dießmal stellt Jesus die Frage, nicht, wie bei einer früheren ähnlichen Gelegenheit, die Pharisäer (Matth. XII, 10). Nichts schien einfacher und sachgemäßer; denn da sich der Kranke im Hause des Pharisäers präsentirte, offenbar in der Absicht, geheilt zu werden, mochte es als eine zarte Rücksicht auf seine Umgebung ausgelegt werden, wenn Jesus zuerst die Frage vorlegte, ob die Heilung erlaubt sei. Er wollte, so konnte man denken, nicht gegen das Gewissen und die Ueberzeugung seines

*) Schon Mald. weist dieß ab, nur daß er dafür einen andern Grund angibt: Sunt qui suspicantur a Pharisaeis submissum fuisse, ut Christum ad curandum hominem provocarent — Sed id Evangelista non tacuisset. Von den neuesten vertritt die bezeichnete Ansicht am entschiedensten Oosterzee; doch steht er ziemlich isolirt da, andere (Maßl, Bucher, von den ältern Franz Luk. u. s. w.) lassen die Frage offen.

Gastfreundes handeln. Dadurch kamen aber sie die ihn beobachteten und ihm Verlegenheiten bereiten wollten, selbst in große Verlegenheit. Ja sagen, wenn auch nur bedingt, z. B. „Meister, so wie du heilst, ist es am Sabbate erlaubt", wollten sie nicht, und unbedingt nein zu sagen, fehlte ihnen der Muth; darum schwiegen sie wenigstens im ersten Augenblicke. Doch Jesus ließ ihnen zu langem Nachdenken keine Zeit. Lukas fährt fort:

4. Und er faßte ihn an und heilte und entließ ihn.

Jesus handelte nach dem Grundsatze: „wer schweigt, gibt seine Zustimmung"; und wie einer der ganz eigentlich eine Arbeit, die Arbeit des heilens vornimmt, faßte er den Kranken der wahrscheinlich auf einem niedrigen Sopha saß, an und heilte und entließ ihn. Jesus heilte den Wassersüchtigen nicht durch ein Wort, sondern durch eine Arbeit, durch das Werk des anfassens.

5. Und er richtete an sie das Wort und sprach: Wessen Kind oder Rind von euch fällt in einen Brunnen, und er zieht es nicht sogleich heraus am Tage des Sabbates?

6. Und sie vermochten nicht, ihm auf dieses zu entgegnen.

Die Ueberraschung welche sich, verbunden mit Unwillen auf dem Angesichte der Pharisäer abspiegelte, zeigte daß sie mit Jesus nicht einverstanden seien, vielmehr, was sie so eben mit angesehen, für eine Arbeit hielten welche der Sabbatruhe widerstreite. Bevor sie aber für ihr Erstaunen Worte finden, erhebt sich Jesus zu seiner Vertheidigung. Er beweist an einem Beispiele daß dieses sein Werk nach ihren eigenen Grundsätzen nicht wider das Gebot Gottes, und daß folgerichtig das heilen überhaupt am Sabbate gesetzlich erlaubt sei. Nur in Folge eines Widerspruches könnten sie von zwei Dingen die einer Gattung angehörten, das eine zugeben, das andere verbieten.

Wir sollen etwas nicht übersehen. Jesus führt hier einen andern Beweis, als er bei jenen frühern Gelegenheiten that deren unser Evangelist in Uebereinstimmung mit Matth. und Mark. erwähnt, obgleich er sich fast derselben Worte bedient. Das zu

beweisende Object ist ein anderes. Dort (vrgl. XIII, 10, VI, 6. Matth. XIV, 10. Mark. III, 1) lautet die Beweisführung: Edle, menschenfreundliche Handlungen sind (unter gewissen Bedingungen) am Sabbate erlaubt und selbst geboten. In diese Kategorie gehört die Art meines Heilens: also ist es erlaubt und unter Umständen selbst geboten. Hier aber lautet die Beweisführung: Handlungen der Hilfeleistung in der Noth sind am Sabbate erlaubt. Das Heilen (ganz im allgemeinen, nicht das besondere Jesu) ist eine Handlung der Hilfeleistung in der Noth: also ist es am Sabbate erlaubt. Ein Kind oder ein Thier das in einen Brunnen fällt, ist in der Noth: ihm an einem Sabbate zu helfen, erlaubt ihr. Ein Kranker ist gleichfalls in der Noth, also könnt ihr, ihm zu helfen, nicht verbieten. Als die Pharisäer die Frage, ob heilen am Sabbate erlaubt sei, aufwarfen, ging Jesus darauf nicht ein, weil seine Art zu heilen in eine andere Kategorie der menschlichen Handlungen gehörte; hier aber, wo er selbst diese Frage aufwirft, kann er sie nicht mehr umgehen, sondern muß sie beantworten, und daß und wie er es that, haben wir so eben gezeigt.

Indem dieser innere Unterschied der Beweisführung verkannt wurde, geschah es daß man entweder an der Lesart (Kind, wörtlich genau Sohn) Anstoß nahm*) und sie änderte (Esel, andere: Schaf), oder daß man wohl an ihr festhielt, aber einen falschen Obersatz im Beweise aufstellte. Letzteres that z. B. Meyer der die Beweisführung auf den Obersatz gründet: Was wir am unsrigen thun, sind wir auch andern schuldig. „Die Hilfe, welche wir in Bezug auf das Unsrige (sei es Sohn oder Thier) am Sabbate anwenden, sind wir auch andern schuldig (Liebe deinen Nächsten wie dich selbst)." Aber man erkennt leicht

---

*) Von den Erklärern welche der Vulg. und jenen die einfach dem griech. text. recept. folgen, nicht zu reden, verwerfen viele auch von jenen *υἱός* welche sich nicht an den vulgären Text binden, z. B. Olsh., de Wette, Bornem., Oosterz., aber alle nur aus dem Grunde weil *υἱός* unpassend sei. Auch Lachm. neigt sich dazu, obwohl er *υιος* in den Text aufgenommen hat; er hält *ὄϊς* für die entsprechendste Emendation.

daß es sich darum nicht handelt, denn die Pharisäer hielten das Heilen der eigenen Kinder so gut für unerlaubt, als das fremder. Sie würden einfach erwidert haben: Ganz richtig, wir ziehen am Sabbate ein fremdes Kind aus dem Brunnen, wie unser eigenes, und heilen unser eigenes Kind am Sabbate so wenig, als ein fremdes.

Nach den vorliegenden Zeugnissen der Handschriften*) müßen wir die Lesart „Esel" oder „Schaf" statt „Sohn" für eine, wenn auch alte Correctur nehmen. Eine solche Correctur oder Emendation**) kann möglicher Weise selbst gegen alle kritischen Zeugnisse festgehalten werden, wenn der bezeugte Text keinen Sinn gibt oder des Verfassers entschieden unwürdig wäre. Aber dieß ist hier keineswegs der Fall. Die Verbindung „Kind und Rind (Sohn und Ochs)" enthält so wenig etwas anstößiges oder unwürdiges, als der gesetzte Fall daß ein Kind in einen Brunnen d. i. eine Zisterne stürze, etwas unmögliches oder undenkbares***).

„Unser Erlöser, sind die Worte des heil. Gregorius, heilte einen Wassersüchtigen im Hause eines Pharisäers, und als er einmal wider den Geiz predigte, „verlachten ihn, wie wir lesen, die Pharisäer, denn sie waren geizig." Wozu anders also heilte er den Wassersüchtigen vor dem Pharisäer, als um in der leiblichen Krankheit des einen die geistige des andern darzustellen? Je mehr nämlich der Wassersüchtige trinkt, desto mehr dürstet ihn †),

---

*) ABEGHMSUVΓΔΛ al fere 130 scholl e f q sah syr al Cyr (*μὴ φροντίσῃς υἱοῦ κιδυνεύοντος ἐν σάββάτῳ;*) Tit. al. Siehe Lachm. u. Tischd.

**) Origenes emendirte bekanntlich den Text an drei Stellen die ihm unrichtig schienen, Matth. XIX, 19, wo er *καὶ ἀγαπ. τὸν πλησ. σου* strich, dann *Γεργεσαίων* oder *Γεργεσηνῶν* — bei allen drei Evangelisten, Matth. VIII, 28, Mark. V, 1, Luk. VIII, 27, und endlich *ἐν Βηθαβαρᾷ* Joh. I, 28. Ein ähnlicher Fall muß auch hier angenommen werden, nur daß die Emendation mehr in die latein. als griech. Hss. und hernach in den text. rec. überging.

***) Bava Kama 5, 6: „Man ist frei (nicht zu einem Ersatze verpflichtet), wenn Sohn oder Tochter, Knecht oder Magd in eine Grube fallen."

†) Vrgl. die bekannte Stelle, Horaz, Carm. lib. II, od. 2:

und ebenso vermehrt der Geizige durch trinken seinen Durst, weil er in dem Maße verlangt in dem er erhält; wer aber durch erlangen nur um so mehr Verlangen bekommt, vergrößert durch trinken seinen Durst. O wie nöthig ist's daß der Geizige durch die Berührung der starken Hand des allmächtigen Arztes von einem Uebel geheilt werde das die Quelle immer neuer Uebel ist." *) Ebenso Augustinus: „Mit Recht vergleichen wir den geizigen Reichen mit einem Wassersüchtigen; denn wie dieser um so mehr dürstet, je mehr er vom Wasser aufschwillt, begehrt jener der von seinen Reichthümern keinen guten Gebrauch macht, um so heißhungriger darnach, je mehr er besitzt." **)

7. Er trug aber den Eingeladenen ein Gleichniß vor, da er in Acht nahm, wie sie die ersten Plätze für sich aussuchten.

Der Morgenländer hält sehr viel auf die äußere Form, weil sie bei ihm nicht bloße, todte Form ist. Die Pharisäer waren überdieß, wie wir das oft bezeugt sehen (XI, 43), im höchsten Grade eitel und ehrgeizig. Bei diesem Mahle nun an dem, in Folge der Einladung Jesu, auch nicht-Pharisäer Theil nahmen, erachteten sie es für eine Ehrensache ihrer Parthei, sich von den ersten Plätzen nicht verdrängen zu lassen, damit sie auch da als die geistigen Väter des Volkes, als das Salz des Judenthumes glänzten.

Jesus benützte dieß zu einem Gleichnisse das er während der Mahlzeit vortrug. Seine Worte enthielten, eben weil sie keine pure Sittenregel, sondern ein Gleichniß, eine Parabel sein sollten, nichts verletzendes und direkt anstößiges, indem man darin von vorne herein einen tiefern Sinn suchte. Auch hatte er durch nichts merken lassen was ihn zu diesem Gleichnisse bewog,

---

Crescit indulgens sibi dirus hydrops;
Nec sitim pellit, nisi causa morbi
Fugerit venis et aquosus albo
Corpore languor.

*) Lib. XIV Moral.

**) Quaestion. Evang. lib. II, qu. 29 b.

denn sein mißbilligendes „in Acht nehmen" blieb ein innerlicher Vorgang; dazu kam daß die Pharisäer weniger unter sich selbst, einer wider den andern, als in Korporation, Pharisäer gegen nicht-Pharisäer, die ersten Plätze vorwegzunehmen trachteten. Gerade gegen diesen Kastenhochmuth richtet sich vorzugsweise das Gleichniß.

Indem er zu ihnen sprach:

8. Wenn du von jemand zur Hochzeit geladen wurdest, so setze dich nicht auf den ersten Platz; es möchte ein Vornehmerer als du von ihm geladen worden sein,

9. und der dich und ihn geladen hat, kommen und zu dir sprechen: Mache diesem Platz! und du alsdann anfangen, mit Beschämung den letzten Platz einzunehmen.

10. Sondern, wenn du geladen wurdest, so gehe hin und setze dich auf den letzten Platz daß, wenn der dich geladen hat kommt, er spreche: Freund, rücke weiter herauf! Alsdann wird dir Ehre sein vor allen deinen Tischgenossen.

11. Denn jeder der sich erhöht, wird erniedrigt werden, und der sich erniedrigt, wird erhöht werden.

Die Bedeutung des Gleichnisses oder die Uebertragung und Anwendung des Gesagten auf jenes Gebiet des höhern Lebens das Jesus meinte, ist einfach und lag den Pharisäern so nahe wie uns. Nämlich: Gleichwie bei einer Hochzeit der Geladene sich auf einen untern Platz setzt, nie auf einen obern *): also muß wer zur messianischen Hochzeit berufen ist, sich auf einen untern, ja auf den untersten Platz setzen; denn da gilt der Grundsatz:

*) Man liebt es, Vajikra R. 1, f. 145, col. 1 zu citiren: „R. Akiba sagte im Namen R. Simons —: Nimm drei Sitze abwärts deinen Platz, bis man dich auffordert, einen obern Platz einzunehmen. Strebe niemals nach dem höchsten Platze, damit man dir nicht zurufe: Steige herab! Besser ist's, man sage zu dir, steige hinauf u. s. w." Doch ist dabei nicht zu übersehen daß die Rabbot aus verschiedenen Zeitaltern stammen und die ältesten Bestandtheile nicht über das Jahr 300 nach Chr. (Rabba bar Nachmani) hinaufreichen. Rossi, s. v. Rabbot S. 273.

wer sich erniedrigt, wird erhöht. Eben das wollten die Pharisäer nicht zugestehen; sie hielten sich für berechtigt und betrachteten es gleichsam als eine Standespflicht, ihren Anspruch auf die ersten Plätze im Himmelreiche nicht preis zu geben. Im gewöhnlichen Verkehre möge die Anstandsregel, sich einen letzten Platz auszusuchen, gelten, im höhern, im kirchlichen Leben habe sie keine Anwendung; da gebühre der erste Platz dem Juden unter den Nationen, und dem Pharisäer unter den Juden; darauf verzichten, hieße die ihnen von Gott selbst angewiesene Stellung im Völkerleben verkennen.

Von den Einzelnheiten des einfachen, malerisch ausgeführten Gleichnisses verdient die eine „auf dem letzten Platze mit Beschämung sitzen" eine nähere Erwägung *). Wer mit Beschämung am letzten Platze ist, hat an der Ehre eines Hochzeitgastes und an den Freuden des Hochzeitmahles keinen Theil; er wurde moralisch von der Hochzeit ausgeschlossen, wenn er sich auch physisch auf derselben befindet. Da nun bei der messianischen Hochzeit, d. i. im Himmelreiche, eine solche Trennung nicht gedacht werden kann, so heißt da „mit Beschämung auf dem letzten Platze sitzen", vom Himmelreiche ganz ausgeschlossen sein, denn eine mit Schande verbundene Theilnahme an der himmlischen Seligkeit gibt es nicht, eines höbe nothwendig das andere auf. Der Hochmüthige und der kein hochzeitliches Kleid hat, wird hinausgeworfen in die äußere Finsterniß.

Dieß wurde zu wenig in acht genommen, und die Folge war daß man entweder, wie bei weitem die meisten thun, den gemein moralischen Sinn der Worte Jesu allein in's Auge faßte,

*) Die ältern Erklärer welche mehr auf das einzelne eingehen, unterlassen nicht, hier wie in allen ähnlichen Stellen daß im Satze: „setze dich auf den letzten Platz daß der welcher dich geladen hat, spreche: Freund u. s. w." im Sinne einer consecutiven Partikel zu erklären, für: und der dich geladen hat, wird sprechen; denn anders hätte Jesus zur Ehrsucht aufgefordert. Die Ehrbegierde, gewiß, will Jesus nicht aufstacheln, aber das Verlangen nach der Vollkommenheit in uns wecken, und die Vollkommenen sind die ersten; darum müßen wir auch hier daß in seiner sprachgemäßen Bedeutung lassen.

wogegen aber die Benennung Gleichniß (Parabel) streitet, oder daß man einen allegorischen Sinn, eine bildliche Bezeichnung des Himmelreiches wohl zugab, aber nicht im Stande war, eine bestimmte Vorstellung davon zu entwerfen. Meyer hat bloß: „zur Hochzeit, — behuf Andeutung der Messianischen Beziehung gewählt", und Reischl: „(den Pharisäern) war in ihrer Sprachweise gesagt, daß in dem nahen, fast schon vollendeten Reiche der Gnaden selbstsüchtiger Hochmuth nicht zu Vorzug und Ehre führe, sondern nur die Demuth und das geduldige Erwarten der Rathschlüsse des Herrn."

Der Ausdruck „Gleichniß (Parabel)" steht im N. T. überall nach seinem Wortlaute*) von einer Vergleichung**), von einem Abbilde vorzugsweise der Zustände des Himmelreiches. Daß unsere Stelle davon keine Ausnahme mache, ergibt sich, wie ich dafür halte, deutlich aus dem gleich folgenden; denn V. 12, wo eine Belehrung mitgetheilt wird, hat Lukas nur: „er sprach." Gerade damit man unsere Worte nicht für eine bloße Moralregel halte, nannte er sie eine Parabel; er wollte ein Mißverständniß heben. Wie Jesus den parabolischen Charakter seiner Rede zu erkennen gab, erfahren wir nicht. Wenn er aber nur sprach: „Höret eine Parabel!" und wenn er darauf ganz in den Worten des Evangelisten fortfuhr, waren die Zuhörer hinreichend unterwiesen, in der mitgetheilten, unangefochtenen Lebensregel das Abbild eines Grundsatzes zu erkennen der im Himmel ausnahmslose Geltung habe, daß erhöht werde, wer sich erniedrige — ein Princip das Jesus eben so oft als entschieden ausspricht***);

---

*) Siehe darüber die Anmerk.

**) Auch IV, 23 gehört dazu; denn die Vergleichung liegt in der Uebertragung auf Christus: sei gleich dem Arzte von dem es heißt: Arzt heile dich selbst.

***) Mald. meint, Christus habe eine vollständige Parabel, etwa: „Es hielt Jemand ein großes Hochzeitmal, siehe da kam ein Geladener und setzte sich auf dem ersten Platze nieder, aber der Hausherr kam u. s. w." vorgetragen, und Lukas habe sie in die Formel einer Lebensregel gefaßt. Ueber alles andere sagt er kurzweg: Parabola utilis est, sed facilis. Die andern Erklärer behelfen sich damit daß sie Gleichniß (Parabel) im Sinne von Lehre

denn ganz dasselbe enthält die Seligpreisung der Armen im Geiste, und die Warnung: „wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen (Matth. XVIII, 3)", und das Paradoxon „der Kleinste im Himmelreiche ist der Größte (IX, 48)."

Von den vielen moralischen Reflexionen der Väter über unser Gleichniß will ich nur ein Paar beispielshalber auswählen. Der heil. Basilius sagt: Kraft göttlichen Gebotes müßen wir uns alle gleich auf den letzten Platz setzen; doch hartnäckiger Streit darum wäre verdammungswürdig, indem er, ein Feind der Bescheidenheit, die Ordnung störte und Unruhe und Tumult zur Folge hätte. Vielmehr, wenn wir darauf beharreten und wenn keiner dem andern weichen wollte, wäre es gerade so viel als ob wir um den obersten Platz haderten. Darum müßen wir, nachdem wir zu erkennen gegeben was uns ziemt, die Anordnung dem überlassen bei dem wir uns befinden, wie es Jesus zu fordern scheint, da er die Plätzevertheilung dem Hausvater zuspricht. Auf diese Weise werden wir uns gegenseitig in Liebe tragen, zeigen daß wir um den Ruf der Demuth nicht buhlen und durch Nachgiebigkeit und Gehorsam wahrhafte Demuth üben." *) Der hl. Bernhard: „Es schadet nicht im geringsten, wenn du dich

---

Unterweisung überhaupt nehmen. Grotius: *παραβολήν*: ita adpellat sequentem admonitionem. Cornel. a Lap.: Parabolam vocat doctrinam gravem. Franz Luc.: Parabolam, i. e. doctrinam, u. s. f. bis auf die neuesten von denen z. B. Oosterz. eine Beziehung auf das meſſ. Reich geradezu in Abrede stellt: „Es läßt sich schwerlich denken daß der Herr hier schon habe zeigen wollen, welches Betragen ihnen in Bezug auf die Mahlzeit im Reiche Gottes gezieme, da er die ungläubigen Juden nicht als solche betrachtet, die wirklich an der Festtafel oben an sitzen." Aber auch jene die am Worte „Parabel" nichts markten, kommen über den einfachen moralischen Sinn nicht hinaus, nur daß sie davon Gelegenheit nehmen, die christliche Bescheidenheit und Demuth zu empfehlen. „Christi Wort klingt, als ob er hier bloß eine Regel der Klugheit gebe; aber er kleidet sein Wort so ein, um es desto faßlicher und eindringlicher zu machen; die gemeine, oft gleißnerische Klugheitsregel soll bloß Bild der höhern, himmlischen Regel des Christen sein (Heubner)."

*) Regulae fusius disput. c. 21.

um vieles geringer schätzest als du bist, es schadet aber sehr, wenn du dich auch nur um ein weniges erhebest. Denn gleichwie es bei einer niedrigen Thüre nicht schadet, sich tief zu bücken, wohl aber sehr, auch nur um eine Fingerbreite zu wenig: also muß auch die Seele nicht vor zu großer, wohl aber allezeit vor zu geringer Selbsterniedrigung auf der Hut sein" *). Und der hl. Augustinus: „Je größer du bist, um so tiefer demüthige dich, und du wirst Gnade finden vor Gott und den Menschen. O heilige, o verehrungswürdige Demuth! Du machtest daß der Sohn Gottes herabstieg in den Schooß der Jungfrau Maria. Du machtest daß er in arme Windeln gehüllt wurde, um uns in den Schmuck der Tugend zu kleiden. O heilige Demuth, o welcher Gegensatz zur Hoffahrt! Die Hoffahrt stürzte Lucifer vom Himmel, die Demuth machte das Wort zum Fleische; die Hoffahrt trieb Adam aus dem Paradiese, die Demuth führte den Schächer in das Paradies; die Hoffahrt zertheilte die Sprache, die Demuth vereinigte die getrennten" **).

12. Er sprach aber auch zu dem der ihn geladen hatte: Wenn du ein Frühmahl oder ein Abendmahl bereitest, so rufe nicht deine Freunde, noch deine Brüder, noch deine Vettern, noch reiche Nachbarn, damit nicht auch sie dich wider laden und dir Widervergeltung werde;

13. sondern, wenn du ein Mahl bereitest, lade Arme, Krüppel, Lahme, Blinde ein,

14. und du wirst selig sein, weil sie nicht im Stande sind, dir wider zu vergelten; denn dir wird widervergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.

Im Laufe des Tischgespräches wendete sich Jesus auch an seinen Gastfreund. Der Grundgedanke den seine beispielsweise vorgetragene Lehre ausdrückt, bildet einen Hauptbestandtheil der Bergpredigt, wo ganz ähnliche Bilder und Beispiele (vrgl. VI, 32—35, außerdem Matth. VI, 16) angewendet werden. Diese

*) Sermo XXXVIII in Cantica.
**) Sermo XII ad Frates in eremo.

christliche Grundlehre ist: alles um Gottes, nichts um der Menschen willen, alles für himmlischen, nichts für irdischen Lohn. Was wegen der Menschen und in Aussicht einer zeitlichen Vergeltung geschieht, hat vor Gott keinen Werth; diese Art guter Werke haben ihren Lohn in ihrem Erfolge. Oder wie ich zu VI, 32 (IV, 300 flg.) gesagt habe: Die alleinige Aufgabe des Menschen ist, sich den Dank d. i. die Anerkennung von Seite Gottes zu erstreben und zu erwerben; die höchste und einzige Dankesanerkennung ist die Aufnahme in das Himmelreich; der einzige Weg, ihrer theilhaft zu werden, ist das Leben nach dem eben dargelegten obersten Grundsatze: Alles für Gott.

Der Unterschied des hier durch die Gelegenheit selbst gebotenen Beispieles von den frühern besteht nur in der Form; am thatsächlichen Inhalte würde gar nichts geändert, hätte Jesus gesagt: „Wenn du ein Mahl bereitest und wenn du einladest die dich widerum einladen, welcher Dank (vor Gott) wird dir sein? Darum sage ich dir: lade Arme, Krüppel, Lahme, Blinde ein und es wird dir vergolten werden." Unsere Formel: „Wenn du ein Mahl bereitest, so lade nicht die welche dir dasselbe thun", hat jene Redefigur gewählt die eine Verneinung aufstellt, um die daran geknüpfte Bejahung desto energischer zu machen — eine Redewendung welche die biblische Rhetorik liebt und die wir aus früheren Stellen hinreichend kennen; siehe V, 32 u. Matth. IX, 14. XII, 7.

„Es wird dir vergolten werden" heißt hier: du wirst entgegen geladen werden zum messianischen Mahle bei der Auferstehung. Daß die zu Tische Sitzenden an diese Widervergeltung im engsten und eigentlichsten Sinne — Mahl um Mahl — dachten, sieht man an der gleich folgenden Exklamation eines Pharisäers: „Selig wer speisen wird im Reiche Gottes!" Ueber die andern Ausdrücke genügen einige wenige Bemerkungen. „Wenn du bereitest", in wörtlich genauer Uebersetzung: „wenn du bereitet haben wirst." Zu „Frühmahl und Abendmahl" siehe XI, 38. Matth. XXII, 4. Der Vierzahl: Freunde, Brüder, Vettern, reiche Nachbarn, die man einzuladen liebt, steht gegenüber die Vierzahl derer die man nicht einzuladen liebt: Arme, Krüppel,

Lahme, Blinde. Damit ist auch fast die Zahl derjenigen welche einladungsfähig sind, erschöpft; der Fremden geschieht keine Erwähnung, weil diese allzeit aufgenommen werden sollen und eben als Fremde d. i. aus der Fremde Ankommende und Unbekannte nicht geladen werden können. „Auferstehung der Gerechten" ist gleich mit Aufrichtung des messianischen Reiches, weil die jüdische Vorstellung beides verband *), womit auch die christliche übereinstimmt, nur daß in ihr die Auferstehung als der Schlußact der Aufrichtung des messianischen Reiches noch in einer Zukunft liegt die Gott allein kennt. Die rabbinische Streitfrage, ob alle Menschen oder nur die Juden, und ob von diesen alle oder wider nur die Gerechten auferstehen, hängt mit unserm Ausdrucke „Auferstehung der Gerechten" nicht zusammen; denn nach dem Sinne in welchem Jesus das Wort Auferstehung hier nimmt, als die Auferstehung zum Leben oder zur Theilnahme im Himmelreiche, gibt es nur eine Auferstehung der Gerechten.

Den Kanon der praktischen Anwendung haben wir schon zu Matth. V, 44 angegeben und begründet, wo wir im wesentlichen sagten, die Beispiele spiegeln die Gesinnung ab welche in der neuen Ordnung der Dinge dem Verkehre mit dem Nebenmenschen zu Grunde liegen, enthalten aber keine bindende Directive für die einzelnen Handlungen, d. h. sie fordern Gleichförmigkeit dem Geiste nicht dem Buchstaben nach. Doch kommt hier zu den allgemein christlichen oder moralischen Motiven noch ein specifisch christliches, wir könnten sagen mystisches, daß wir nämlich dem armen Jesus erweisen was wir dem armen Mitbruder thun, nach seinem Worte: „ich hungerte und ihr speistet mich, ich dürstete und ihr tränktet mich (Matth. XXV, 35)." In diesem tiefsten Beweggrunde wurzelten, wie ich zu Matthäus an der angeführten

*) Gegründet auf Dan. XII, 1, 2: „Zu selbiger Zeit wird dein Volk errettet werden; und viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, diese zum ewigen Leben und jene zur Schande"; ferner Js. XXVI, 18, 19. XLIV, 14. Ezech. XXXVII, 1 flg. Vrgl. Porta Mosis, edid. Pocockius. Notae Miscellan. cap. VI, Rad. II: de tempore resurrectionis.

Stelle (III, S. 318 Anmerk.) zeigte, die heroischen Liebeswerke der Heiligen gegen die Armen und die Kranken. In diesem Glauben speiste der hl. Papst Gregorius täglich zwölf Arme an seinem Tische, und der hl. König Ludwig täglich hundert und zwanzig und an den Festtagen zweihundert die er oft selbst bediente, und übte die hl. Elisabeth jene Werke der Nächstenliebe welche den liebevollen Franz von Sales zum bewundernden Ausrufe entzündeten: „O Gott! wie war diese Fürstin arm in ihrem Reichthume und reich in ihrer Armuth!" *) „Habe ein Haus, sind Worte des hl. Chrysostomus, in das Christus kommt. Sprich: dieses Kämmerchen ist Christi, obgleich niedrig und gering, wird er es nicht verschmähen. Als ein Nackter und Fremder wandelt er umher, er bedarf eines Daches, halte es bereit für ihn. Der Zuverläßigste unter den Dienern sei's dem dieses Amt anvertraut werde. Blinde, Arme, Obdachlose führe er herein. Ich sage es zur Beschämung, man sollte sie aufnehmen in die obern Räume; doch wenn du nicht willst, so sei es; nimm Christum unten auf, wo deine Maulthiere und Knechte sind. Thürhüter deines Hauses sei der Arme, und nicht wagt der

*) Philothea III, 15. — Heubner sagt gut: „1) Ist es denn schlechthin verboten, Gastmahle unter Freunden zu halten? Antwort: Ja, solche, durch die der Liebe Abbruch geschieht, alle, wo Gottes Gaben verschleudert werden, die viele Arme erquicken könnten. 2) Ist dieß hier buchstäblich zu halten, und muß man also, wenn man Gastmahl hält, nur die Armen u. s. w. laden? Es kommt hiebei nicht auf das Laden in's Haus an, wenn man ihnen nur sonst wohlthut. Die Hauptsache ist: laß von deinem Ueberflusse den Armen so viel wie möglich zukommen. Je strenger du dich an diese Regel hältst, desto mehr handelst du nach Jesu Sinn. Warum jedoch könnte, wer das Vermögen hat, es nicht auch buchstäblich halten?" Und in einer Anmerk.: „Es hat auch nicht an solchen gefehlt, welche es gethan haben. So wird von Matth. Hale, Oberrichter von England (geb. 1609, † 1676), erzählt: Mit Essen und Trinken brachte er wenig Zeit zu, und wie er bei keinem Andern zu Gaste ging, bewirthete er auch Niemand als die Armen. Er hatte die Gewohnheit, daß seine armen Nachbarn bei ihm an seinem Tische speisen mußten, und wenn sie krank waren, daß sie nicht kommen konnten, so schickte er ihnen warme Speisen in's Haus."

Teufel einzudringen. Je geringer der Bruder ist den du aufnimmst, desto mehr kommt in ihm Christus zu dir. Er selbst betheuert es, und daß du nicht ungläubig seist, verbindet er damit zugleich die Drohung und die Verheißung. Du hast mich aufgenommen, spricht er, in deine Wohnung, ich nehme dich auf in das Reich deines Vaters. Du hast meinen Hunger gelöst, ich löse deine Sünden. Du sahest mich gebunden, nicht wirst du sehen das Feuer der Gehenna; du sahest mich krank, nicht wirst du sehen den Ort der Pein. O wahrhaft selige Hände die zu solchen Diensten berufen sind!" *)

Man findet in der Ermahnung Jesu gerne eine ernste Zurechtweisung des Pharisäers. Reischl drückt sich darüber sehr stark aus: „Das Gleichniß knüpft ersichtlich an die Gestalt an, welche das Gastmahl des Pharisäers selbst zeigte **). Der arme Kranke hatte verstohlen sich eingefunden. Auch so wunderbar von Jesus geheilt durfte er nicht dableiben. Dagegen saßen des Hausherrn vornehme Freunde — Pharisäer und Doctoren — und nur sie bei dem Mahle." Aber der Pharisäer schien gerade nach dem hier von Jesus ausgesprochenen Grundsatze gehandelt zu haben. Es läßt sich schwer denken, wie er der den armen Jesus und seine armen Jünger zu Tisch geladen hatte, sich von dieser Rede die auch ihrer Form nach keinen Tadel enthielt, besonders getroffen fühlen sollte. Nicht jede Wahrheit die man in eine Ermahnung einkleidet, macht den Eindruck eines Tadels, insbesondere eine solche die ein schon bekanntes Axiom enthält, wie hier der Fall ist, da sich ähnliche Sprüche bei allen Alten finden. Jose ben Jochanan sagte: Baue dein Haus so daß der Eingang nach der Straße gerichtet sei und die Armen deine Hausgenossen werden ***). — Es ist schön, gutes zu thun ohne Aussicht auf Widervergeltung †). —

*) In Act. XXI.

**) Ebenso Meyer: „Ohne Zweifel veranlaßte die Zusammensetzung der Tischgesellschaft diese Worte." Oosterz.: „Die zweite Parabel (sic) ist kein Lob auf den Hauswirth — sondern im Gegentheile eine scharfe Zurechtweisung.

***) Pirke Ab. c. I, 5.

†) Aristot. Nicom. VIII, 15.

Ich will daß der wahrhaft Freigebige gutes erweise Freunden, aber sage ich armen Freunden, nicht wie solche die nur denen geben welche wider geben können *). — Es ist erste Pflicht, dem Hilfebedürftigen zu helfen, nicht, was freilich von den meisten geschieht, jenen von welchen man am meisten hofft **). — Wenn Jemand auf seine Kosten Gastmahle anstellt, ist es nicht recht, die Freunde einzuladen, sondern Bettler und Hunger Leidende ***). — Diejenigen handeln schlimm gegen die armen Fremdlinge welche nur die Reichen mit ihrer Gastfreundschaft und ihren Gaben bewirthen, von denen sie eben so viel wider hoffen †).

15. Da aber einer von den zu Tische Sitzenden dieses hörte, sprach er zu ihm: Selig wer essen wird im Reiche Gottes.

Zum Zeichen der Uebereinstimmung mit dem was Jesus so eben behauptet hatte, daß man alles für das Himmelreich einsetzen müße, und zur Bezeugung des vollkommenen Verständnisses der Parabel, sowie der daran geknüpften Lehre, rief ein pharisäischer Tischgenosse entzückt aus: O selig, wer einst Mahl halten wird im Himmelreiche! Es war dieß eine Art Stoßseufzer deren sich die Pharisäer echt pharisäisch gerne bedienten, sie strömten Wohlgeruch der Heiligkeit aus. Doch wenn diese Worte auch ernstlich gesprochen und redlich gemeint waren, da wir niemanden ohne Grund verdächtigen wollen, gleichsam entzündet an der Flamme des heiligen Ernstes Jesu, so waren es immerhin leere Worte denen die That fehlte, wie Jesus im folgenden Gleichnisse zu erkennen und zu beherzigen gibt. Kistemaker bemerkt gut: „Was jener sprach — der mit Jesu zu Tische saß —, wer sagt das nicht mit ihm, wünschet das nicht? Aber Worte sind

---

*) Plin. lib. IX, epist. 30.

**) Cicero de Offic. lib. I.

***) Plato, Phaedr. ed. Bipont. X, 293.

†) Dio Chrysost. Orat. VII. Noch andere Stellen, besonders der Satyriker über den Eigennutz bei Einladungen, hat Wetst.

Worte, Wünsche sind Wünsche. Das Wünschen, sagt die Schrift, tödtet den Trägen (Spr. XXI, 25)."

16. Er aber sprach zu ihm: Ein Mensch bereitete ein großes Mahl und lud viele ein.

Die Bereitung des Mahles und die Einladung geschahen gleichzeitig; während der Hausvater das Mahl zurüstete, ließ er auch die Einladung ergehen — an viele, entsprechend der Größe des Mahles.

Der Mensch oder der Hausvater ist Gott; das Mahl eben jenes von dem der Pharisäer gesprochen hatte, nämlich die Theilnahme an der messianischen Seligkeit, im weitern Sinne: am Himmelreiche nach dem Sprachgebrauche des ersten Evangelisten. Die Zubereitung und die Einladung zu demselben füllten den ganzen alten Bund aus; beide gingen Hand in Hand, jene vorzugsweise durch den Dienst des Moses, diese durch den der Propheten.

17. Und er sandte seinen Knecht zur Stunde des Mahles, den Geladenen zu sagen: Kommt, denn schon ist alles bereitet.

Zur Abendmahl-Stunde, nachdem alle Zubereitungen getroffen waren und die Zeit sich erfüllt hatte, sandte der Hausvater seinen Knecht, d. i. den Menschensohn, die Eingeladenen hereinzuführen. Jesus bezeichnet sich selbst nicht als den Sohn, sondern als den Knecht; denn sein Leben und Lehren, die ganze Art und Weise, wie er zur Theilnahme am Himmelreiche einlud und das Werk wozu er vom Vater gesendet war, erfüllte, geschah in der Gestalt des Knechtes; erst seine Widerkunft wird in der Gestalt des Sohnes erfolgen. Ach, wie oft rief er: Kommt, kommt! Alles ist zubereitet! Aber die seit Jahrhunderten Geladenen wollten nicht.

18. Und es fingen alle einstimmig an, sich zu entschuldigen. Der erste sprach: Ich habe einen Acker gekauft, und es ist nothwendig daß ich hinausgehe und ihn in Augenschein nehme; ich bitte dich, halte mich für entschuldiget.

19. Und ein anderer sprach: Ich habe fünf Gespanne Ochsen gekauft und gehe hin sie zu prüfen; ich bitte dich, halte mich für entschuldiget.

20. Und ein anderer sprach: Ich habe mich vermählt mit einem Weibe und kann deßwegen nicht kommen.

In beredter, der Natur des Gleichnisses angepaßter Rede führt Jesus einzelne von den Entschuldigungen und Ablehnungsgründen, die scheinbar annehmbarsten und vernünftigsten, auf, nicht alle; denn viele waren geladen und alle hatten abgelehnt, darunter viele unter den nichtigsten Vorwänden auf welche die Parabel keine Rücksicht nimmt, da ihr böser Wille nicht bestritten werden konnte.

Formell betrachtet enthalten die drei Entschuldigungsgründe eine fortschreitende Steigerung. Einen Acker zu kaufen, ist schon etwas nennenswerthes, aber mehr noch ist, zehn Rinder die fünf zusammenpassende Gespanne bilden, einzuhandeln, und widerum mehr, ein Weib zu nehmen. Materiell, nach ihrem sachlichen Inhalte, zerfallen sie aber nicht in drei, sondern in zwei Kategorieen, da Acker und Rinder kaufen zu einer Gattung gehören; sie prägen anschaulich die Thatsache ab daß die zeitlichen Interessen (Aecker, Rinder u. s. w.) und die sinnlichen Lüste (Weiber, Wein u. s. w.) es sind welche den Menschen gleichgiltig und nach und nach unempfindlich machen für die Güter des Himmelreiches. Wollte man auf der Dreitheilung bestehen, wozu indeß kein nöthigender Grund vorliegt, so könnte man die drei Sünden bezeichnet sehen welche Johannes den Inbegriff des Weltsinnes, der von Gott abgewendeten Gesinnung nennt, nämlich die Augenlust, die Hoffahrt und die Fleischeslust. Die Augenlust, d. i. die Lust, die Freude am Besitze im ersten Beispiele: Ich habe einen Acker gekauft und will ihn ansehen; die Hoffahrt in den großsprecherischen Worten des zweiten: Ich habe fünf Gespanne Ochsen gekauft; die Fleischeslust im dritten der sprach: Ich habe ein Weib genommen. Oder auch drei Klassen von Menschen: die Besitzenden (ich habe einen Acker, nach der Vulg. ein Landgut gekauft), die Arbeitenden (ich muß fünf Gespanne Ochsen probiren), die Genießenden. Man kann in einer Weise

besitzen, arbeiten, genießen die für das Himmelreich unfähig macht, wenn auch die Sache für sich selbst vollkommen erlaubt und sogar löblich ist.

Die Entschuldigungen sind, wie gesagt, keineswegs absurd, vielmehr scheinbar ganz vernünftig. Das sollten sie sein; Jesus wollte darthun daß die vernünftigen d. i. die bloß natürlichen Beweggründe nicht zum Glauben führen. Wer den Eingebungen seiner natürlichen Vernunft folgt, gelangt nicht in das Himmelreich.

Mit Ausnahme des schrecklichen alle („es fingen einstimmig an") enthalten unsere beispielsweisen Ablehnungen der Theilnahme am Himmelreiche keine specielle Rücksichtnahme auf die Pharisäer. Sie schildern ganz im allgemeinen die Versuchungen und Gefahren der Welt, Versuchungen denen leider so viele unterliegen.

21. Und der Knecht trat herzu und verkündete dieses seinem Herrn. Da erzürnte der Hausherr und sprach zu seinem Knechte: Eilends gehe hinaus auf die Plätze und in die Gassen der Stadt, und die Armen und Krüppel und Blinde und Lahme führe hier herein.

Denen gegenüber welche jetzt eingeladen werden, erkennt man, welche die erst Geladenen waren: die Reichen, die Sehenden, die Gesunden und Kräftigen, die Reichen und Sehenden an geistiger Erkenntniß, die Gesunden und Kräftigen an geistigem Leben. In erster Linie erging naturgemäß die Einladung an sie; denn da der Neue Bund in keinen Gegensatz zum Alten Bunde trat, sondern dessen Vollendung und Erfüllung geworden ist, mußte die Einladung durch den Knecht, d. i. die Predigt des Evangeliums zuerst und gleichsam officiell an jene ergehen welche in Erkenntniß und Leben den Alten Bund repräsentirten, welche als lebendige und gesunde Glieder am Körper der alten Kirche galten, oder sich als solche geltend machten. Und so war auch geschehen. Jesus lehrte in den Synagogen; er hielt den naturgemäßen Weg ein daß durch die Wissenden und Gesunden die Unwissenden und Kranken gewonnen und geheilt werden sollten. Aber die geistigen Väter des Volkes hatten in falsche Bahnen eingelenkt, und darin immer weiter abirrend

verachteten sie Jesu Einladung welche sich nun den Armen und Blinden und den Kranken d. i. den Unwissenden, den Zöllnern und den Sündern zuwendete.

22. Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen, wie du befahlest, und noch gibt es Platz.

Jesus handelte, da er sich von den Pharisäern und Schriftgelehrten abwendete und seine Einladung an die Armen und Elenden richtete, im speciellen Auftrage des Vaters: „es ist geschehen wie du befohlen hast"; denn die Berufung und Erwählung geht vom Vater aus. Darum ist es nicht richtig, wenn Meyer sagt: „Der Knecht hat, von jenen Geladenen abgewiesen, von selbst gethan, was ihn der Herr hier heißt, so daß er gleich auf dieses Geheiß sagen kann: es ist geschehen", und wenn er fortfährt: „Treffend paßt dieß auch in die Auslegung auf Jesum" *). Jesus handelte so wenig aus eigenem Antriebe, als ein Knecht Arme und Krüppel und Lahme zur Mahlzeit seines Herrn einladen kann. Aus eigenem Antriebe aber kam sein fürbittendes Wort: „und noch gibt es Platz", außer denen die gekommen sind, auch noch für jene welche bisher zu kommen sich weigerten; denn Jesus will daß alle selig werden. Selbst am Kreuze rief er: Vater vergib, noch gibt es Platz. Aber die Zeit der Gnade war vorüber, und der neue Auftrag lautet ganz anders, als ihn der Knecht, menschlich zu reden, erwarten mochte; denn so fährt die Parabel fort:

23. Und der Herr sprach zum Knechte: Gehe hinaus auf die Wege und an die Zäune und nöthige hereinzukommen; damit mein Haus voll werde;

24. denn ich sage euch daß keiner von jenen Männern die geladen worden sind, von meinem Mahle kosten wird.

Von nun an ergeht der Ruf an die Heiden mit Ausschließung

*) Von Oosterzee gebilligt: „Wir müßen Meyer beistimmen, wenn er darauf aufmerksam macht, daß der Knecht keineswegs, nach der gewöhnlichen Erklärung, nach diesem zweiten Befehl hingegangen und nun wider zurückgekehrt ist."

der Juden *). Die Stadt wird verlassen und denen die außerhalb auf den Wegen und an den Zäunen sind, wird gepredigt. Da die Stadt, oder nach altbiblischem Sprachgebrauche zu reden, das Lager das Judenthum umfaßt, so sind jene außerhalb der Stadt die Heiden; gegenüber den Juden sind sie Arme und Bettler, wie sie außerhalb der Städte auf den Wegen und im Schatten der Gartenzäune gefunden werden. Diese Armen und Elenden waren von der Predigt des Evangeliums so überrascht daß es der „Nöthigung" d. i. der widerholten Ermuthigung und Betheurung bedurfte, um sie von der Einladung zu überzeugen, denn allgemeine Trostlosigkeit und die nächtlichen Schrecken der tiefsten Verzagung hatten sich bereits der heidnischen Menschheit bemächtigt **).

Der Grundgedanke der Parabel ist so einfach und klar ausgesprochen daß über denselben nie ein Zweifel aufkam, nur daß die Anwendung, wie bei allen ähnlichen Gleichnissen vom Himmelreiche, bald mehr im engern oder historisch-nationalen, bald mehr im weitern oder allegorisch-moralischen Sinne gemacht wird. Am letztern hält besonders die homiletische Exegese fest, weil die Lesung dieses evangelischen Abschnittes auf den Sonntag in der Frohnleichnamsoctav fällt, wodurch von der Kirche selbst ein nächster Anhaltspunkt zur allgemein praktischen Verwerthung an die Hand geboten wird. Bourdaloue eröffnet seine Predigt

*) Nicht wie Meyer will „der Hierarchen allein"; denn nicht bloß diese, sondern die eigentliche Masse verwarf die Einladung, auch ist aus Israel bereits gerettet was gerettet werden konnte.

) Ich möchte in „nöthigen" eher den Begriff der Ermuthigung legen als (wie gewöhnlich) den des Drängens durch Hinweisung auf die Nähe des göttlichen Gerichtes, durch die Macht der einschüchternden und schreckenden Beredsamkeit u. s. w. Denn in diesem Sinne fand eine Nöthigung bei den erst wie bei den letzt Geladenen statt. Daß sich die Nöthigung auf das Gebiet der geistigen Macht beschränke, bedarf keiner weitern Begründung. Siehe Grotius gegen den sogenannten Ketzerzwang. Aber schon vor ihm sagt Mald. (zu Matth. XXII, 1 flg.): **compelle intrare, non significat, ad fidem cogendos esse homines, sed adeo rogandos, adeo incitandos, ut quodammodo compelli videantur.

über dieses Sonntagsevangelium mit den Worten: Was ist dieses Gastmahl von dem unser Evangelium spricht, nach der gewöhnlichen Erklärung der Väter anders, als das heilige Abendmahl? Und scheint es nicht auch die Kirche so zu verstehen, weil sie dieses Gleichniß gewählt hat, um es auf das allerheiligste Altarssakrament anzuwenden? Dieses ist ein großes Abendmahl: groß wegen der vortrefflichen Beschaffenheit der geheiligten Speise und des geheiligten Trankes die dargeboten werden, denn es ist der Leib und das Blut Jesu Christi selbst; groß wegen der Anzahl der Geladenen, denn dieß sind alle Menschen, wenigstens alle Gläubigen; groß wegen der Würde seiner Theilnehmer und der Heiligkeit ihrer Vorbereitung, weil sie nur im Stande der Gnade dabei erscheinen sollen; groß wegen des Ortes wo es zubereitet wird, denn dieser ist die Kirche; groß wegen seiner Dauer, denn es wird bis an's Ende der Welt reichen; groß endlich wegen seiner Bedeutung, weil es eine Sache enthält von der die Geheimnisse des Alten Bundes nur das Bild und der Schatten gewesen sind. Ihr seid alle geladen, meine Brüder, und um euch dieß bekannt zu machen, sendet der Herr seine Diener aus und betrat ich selbst diesen Ort nach der Pflicht meines heiligen Amtes. Er sandte seinen Knecht. Was thut aber ihr? Der hl. Gregorius rief einst klagend aus, und in der That ist nichts beklagenswerther, indem er sprach: „Ein Reicher ladet ein und der Arme eilt hinzulaufen; Gott ladet ein, und wir entschuldigen uns." Und unter welchen Vorwänden? Bald sind es zeitliche Geschäfte, bald Amtsverbindlichkeiten. Der eine sagt, genau wie im Evangelium: ich bin voller Arbeit, ich habe eine Familie die mich ganz in Anspruch nimmt, Kinder die versorgt sein wollen. Ein anderer sagt: Ich habe Güter die überwacht, ein Geschäft das gemacht, ein Amt das erfüllt sein will. Und so hat man, oder glaubt man doch immer Gründe zu haben, sich vom heilsamsten aller Sakramente fern zu halten *).

---

*) Pour le dimanche dans l'octave du Saint Sacrement. In ganz ähnlicher Weise lautet auch die Einleitung zur Homilie bei Veit; vrgl. noch Hirscher; Förster hat leider über diesen Sonntag keine Homilie.

Enger an den nächsten Sinn der Parabel schließt sich der hl. Thomas an; doch bleibt er bei dem einen Satze: „ein Mann hielt ein großes Mahl" allein stehen. Seine Worte sind: Unter diesem Mahle versteht man, wie die Heiligen sagen, die ewige Glückseligkeit. Dieses Mahl heißt aus drei Gründen groß; zuerst wegen der vielen Gäste die es feiern, dann wegen der vielen Gerichte die aufgetragen werden; endlich wegen der langen Dauer *). Die Ausführung im Einzelnen gehört nicht mehr hieher.

Origenes sagt über die Verse 18 — 20: „Es gibt einen dreifachen Abfall von der Gnade der Berufung: durch die Vorspiegelung besserer Erkenntnisse, durch das Streben nach den sichtbaren Dingen, durch den Hang zum Vergnügen. Der den Acker kaufte, ist jener Mensch der Lehrsätzen huldigt die ferne sind von der göttlichen Wahrheit, der also den Acker mit dem verborgenen Schatze verachtet. Der fünf Gespanne Ochsen kaufte, ist derjenige welcher die Beschäftigung mit sichtbaren Dingen liebt und das geistige Mahl darum ablehnt. In einigen Handschriften steht schon hier „ich kann nicht" statt „ich bitte dich", denn wirklich sagen diese Menschen gemeiniglich: ich kann die geistigen Dinge nicht fassen. Der endlich sprach: ich habe ein Weib genommen, ist derjenige welcher glaubt die Weisheit gefunden zu haben, und die wahre Weisheit von sich stößt, oder welcher dem Fleische dient und mehr ein Freund der Vergnügen als Gottes ist" **). Der hl. Augustinus hat eine Homilie über das ganze Gleichniß. Ihr wesentlicher Inhalt ist: „Heilige Lesungen sind uns vorgelegt, die wir theils hören, theils unter Gottes Beistand erklären sollen. In der apostolischen Lesung wird Gott Dank gesagt wegen der Berufung der Heiden. Im Psalme sprechen wir: Herr der Heerschaaren, stell uns wider her und zeige dein Angesicht, und wir werden gerettet werden (LXXIX, 4).

*) Die sonntäglichen Predigten des hl. Thomas v. Aquin.

**) Fragmenta Origen. ex Macarii Chrysocephali Orat. in Luc. Orat. X (tom. XII, vol. XVIII, ed. Oberth.).

Im Evangelium *) werden wir zum Abendmahle eingeladen, oder vielmehr andere sind geladen, wir sind hereingeführt, ja herein genöthiget worden. Denn also hören wir: Ein Mensch bereitete ein großes Mahl. Wer ist dieser Mensch außer der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus? Er sandte aus daß die Geladenen kämen, denn schon war die Stunde zu kommen angebrochen. Geladen wurden sie durch die Propheten. Oft wurden sie geladen. Die Ladung nahmen sie an, das Mahl verschmähten sie; die Propheten lasen, Christum tödteten sie; da sie aber tödteten, haben sie ohne Wissen uns ein Mahl bereitet. Nachdem Christus geschlachtet und das Mahl welches die Gläubigen kennen, bereitet worden war, wurden die Apostel ausgesendet. Kommt zum Mahle! Die nicht kommen wollten, entschuldigten sich; drei Gründe brachten sie vor. Wir wollen sie untersuchen, wir wollen sie überdenken, um uns davor zu hüten. Das Landgut (villa) bezeichnet die Herrschaft; also wird der Stolz zurecht gewiesen, das erste Uebel, die erste Sünde. Der erste Mensch wollte Herr werden, indem er einen Herrn zu haben leugnete. Ich habe einen Acker gekauft; er fand den Stolz und weigerte sich zu kommen. Ein anderer sprach: Ich habe fünf Paar Ochsen gekauft. Würde nicht genügen: Ich habe Ochsen gekauft? Da reizt ein Verborgenes zum nachforschen, ein Verschlossenes zum anklopfen. Die fünf Paare Ochsen bedeuten die fünf Sinne. Fünf — denn die Zahl der Sinne ist fünf; Paare, denn sie werden paarweise gezählt: zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenöffnungen, Gaumen und Zunge zum Geschmacke, und inneres und äußeres zum Gefühle; Ochsen, weil sich die Sinne der Erde zuwenden. Es werden also damit jene Menschen bezeichnet welche nur glauben was sie mit ihren fünf Sinnen erfassen. Aber der Herr der zum Mahle einlud, sprach: Selig die nicht sehen und glauben.

---

*) Apostolische Lesung, Psalm, Evangelium d. i. Epistel, Graduale, Evangelium. Auch an andern Stellen nennt August. das Graduale kurzweg Psalm (Sermo VII de verb. apost.) weil anfänglich ein ganzer Psalm gebetet wurde.

Die dritte Entschuldigung bezeichnet die Fleischeslust. Höret, was Johannes euch zuruft: Wollet die Welt nicht lieben, noch was in der Welt ist. Er sagt nicht: wollet nicht haben, sondern: wollt nicht lieben. Die Weltliebe ist die Leimruthe der geistigen Flügel. Denn alles was in der Welt ist, ist Fleischeslust und Augenlust und Hoffahrt des Lebens. Siehe, der Evangelist beginnt womit das Evangelium endet; Fleischeslust: ich habe ein Weib genommen; Augenlust: ich habe fünf Paar Ochsen gekauft; Hoffahrt: ich habe ein Landgut erworben. Entfernen wir also von uns eitle und schlechte Ausflüchte. Nicht blähe uns auf Stolz, nicht halte uns Neugier von Gott ferne, nicht hindere Fleischeslust die Freude des Herzens. Kommet und werdet satt! Es sollen kommen Arme, denn sie ladet der um unsertwillen arm geworden ist; Schwache, denn nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken; Lahme daß sie sagen: Richte meine Schritte auf deinen Wegen (Ps. XVI, 5); Blinde die rufen: Erleuchte meine Augen daß ich nicht im Tod' entschlafe (Ps. XII, 4). Groß ist das Mahl; von den Wegen, aus den Dörfern kamen die Heiden; o daß auch kämen die Häretiker; hier finden sie den Frieden. Die Zäune aufrichten, suchen Trennung. Möchten sie weggezogen, möchten sie aus den Dornen errettet werden. Der Herr spricht: Nöthige! Wenn innerlich die Neigung geboren wird, mag äußerlich die Nöthigung erscheinen" *).

25. Es reisten aber viele Schaaren mit ihm.

Jesus war in Galiläa überall von großen Volksschaaren umringt welche mit ihm reisten, d. h. ihn von Stadt zu Stadt, von Ort zu Ort begleiteten. Wenn ihn die einen verließen, um in ihre Heimath zurückzukehren, ersetzten sie gleich wider andere, neue Schaaren welche sich ihm anschloßen. Alle diese bekannten sich in einem gewissen Sinne zu ihm und gaben sich als seine Angehörigen und gewissermassen seine Jünger zu erkennen, denn sie folgten aus gutem Herzen, nicht in betrüglicher Absicht. Aber je größer die Masse derer wurde welche ihn zu bekennen schien,

*) Sermo CXII de verb. Evang. Luc. XIV. al. XXXIII de verbis Domini.

desto wenigere aus ihnen schien er als die seinigen zu bekennen, desto entschiedener hob er hervor daß er ganz andere Forderungen stelle, als die bloß äußerliche Anhänglichkeit, und daß eine ganz andere Nachfolge nothwendig sei, als die einer bloß leiblichen Begleitung, wenn sie auch mit mancherlei Opfern und Beschwerden verbunden sein mochte. Jesus spricht im folgenden ganz allgemein von seiner Nachfolge und Jüngerschaft, aber so daß er dabei ihr höchstes Ideal, das Apostolat, vor Augen hat. Und allerdings war diese, wie man sagen könnte, am höchsten gespannte Forderung in der damaligen Lage der Dinge, in der ganzen Umgebung Jesu begründet; denn gegenüber der wachsenden und drohenden Opposition in Mitte des Judenthums mußte jeder Bekenner Jesu aus den Juden zugleich ein Apostel für die Juden werden; ein stilles, unangefochtenes Bekenntniß war nicht möglich. Darum richtete er an die ihn begleitenden Schaaren dieselben Worte mit welchen er früher seine Apostel zur Predigt des Himmelreiches ausgesendet hatte.

Und er wandte sich um und sprach zu ihnen:

26. Wenn einer zu mir kommt und er haßt nicht Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder und Schwestern, dazu auch die eigene Seele, der kann mein Jünger nicht sein.

Siehe die Forderung der Anhänglichkeit welche er stellt; wahrlich eine ganz andere als die der bloßen guten Kameradschaft!

Wir haben im obigen Satze ein Paradoxon das eben als solches von der Menge, an diese Art Spruchweisheit gewohnt, nicht mißverstanden noch im roh buchstäblichen Sinne genommen wurde. In kürzester Form lautet die Forderung: Hasset um meinetwillen was ihr liebt um euretwillen! Wenn es von Gott heißt, daß er liebe und hasse, und ebenso vom Teufel; dann gibt es eine Tugend der Liebe und des Hasses und ein Laster der Liebe und des Hasses. Der Tugend der Liebe steht die Tugend des Hasses, dem Laster der Liebe das Laster des Hasses zur Seite, und ausnahmslos bewährt sich die Wahrheit des Satzes:

Keine Liebe ohne Haß, oder wie Jesus sagt: Wer nicht haßt, liebt mich nicht. Er fordert aber eine Liebe welche den Haß des eigenen Ich zur Folge hat überall wo es mit seiner Liebe in Conflict kommt, weil sich nur in diesem Hasse die wahre Liebe, auch die wahre Selbstliebe bewährt. Gott (oder was dasselbe ist, Jesum) kann man nur lieben oder hassen, alles andere kann man hassen und lieben zugleich, und zwar so daß sich in der Tugend des Hasses die Tugend der Liebe am reinsten abspiegelt.

Bekannt sind die Worte des hl. Gregorius: „Man darf fragen, wie wir gelehrt werden, Eltern und leibliche Verwandte zu hassen, da uns befohlen wird, Feinde zu lieben, und da der Apostel sagt: „Ihr Männer, liebet eure Weiber wie Christus die Kirche." Siehe, der Schüler heißt die Weiber lieben, der Meister hassen. Befiehlt der Richter ein anderes und ruft ein anderes der Herold aus? Oder kann einer zugleich lieben und hassen? Wenn wir die Bedeutung des Gebotes recht erfassen, so vermögen wir beides, indem wir die uns durch das Fleisch verbunden sind, lieben, und die welche wir als Widersacher auf dem Wege des Heiles kennen lernen, hassend meiden" *). Und Eusebius: „Indem der Herr das erste und höchste Gebot der Liebe Gottes befestigt und besiegelt, kommt er nicht in Widerstreit mit dem durch Moses gegebenen Gebote, Vater und Mutter zu ehren. Diese muß man ehren nach dem Gesetze der Natur; aber wir haben einen höhern Vater; jene muß man lieben nach dem ihnen gebührenden Maße, diesen über alles Maß, so daß uns nichts abhalten darf, um Gotteswillen gottlose Eltern zu verlassen, und uns von Gott verhaßten Brüdern zu trennen" **). „Liebe, sind die Worte des hl. Hieronymus, nach Gott den Vater, liebe die Mutter, liebe die Kinder. Wenn aber die Liebe der seinigen neben die Liebe Gottes tritt und beide nicht bewahrt werden können, dann hasse die deinigen, liebe Gott" ***).

*) Hom. XXVII in Evangelia.

**) Corderii Catena Graec. Patrum.

***) In Matth. X, 37.

Nicht selten sucht man „hassen" kurzweg durch „weniger lieben" zu erklären. Aber wenn auch der Grundgedanke richtig ist, eine Erklärung im strengen Sinne darf man es nicht nennen, da hassen und lieben einander conträr entgegenstehen, und „weniger lieben" so wenig ein hassen, als „weniger hassen" ein lieben genannt werden kann. Noch weiter scheint sich von der eigentlichen Sache die Erklärung von „hassen" durch „nicht lieben" zu entfernen, da das Gebot zu lieben nie aufgehoben werden kann; es bleibt in alle Ewigkeit entweder als Liebe der Liebe oder als Haß der Liebe; denn der Satz, so paradox er lautet, ist volle Wahrheit: ich hasse dich, weil ich dich liebe; ich hasse dich in dem was in dir ungöttlich ist, weil ich dich in dem liebe und allein lieben darf was an dir göttlich ist. Endlich beruft man sich noch *), gleichsam als eine Parallele zum Ausspruche Jesu Christi, auf das Wort des Dichters: „Ich liebte dich zu sehr, um dich nicht zu hassen"; aber mit großem Unrecht; wer fühlt nicht daß, wie sich bei Ammon's Liebe zur unglücklichen Thamar zeigte **), nur das Laster der Liebe in das Laster des Hasses umschlug.

27. Und wer immer sein Kreuz nicht trägt und mir nachfolgt, kann mein Jünger nicht sein.

Siehe die ganz andere Art der Nachfolge die er fordert, nicht jene unter Wundern und Zeichen wie bisher, welche leicht ist, sondern jene unter dem Kreuze wie von nun an, die schwer ist. „Nachfolgen" im bildlichen und im buchstäblichen Sinne: wer, auch unter einem Kreuze, ihn nicht verleugnet, sondern standhaft bekennt, und wer ihm dem Kreuztragenden nachfolgt, der ist sein Jünger. Im Uebrigen siehe IX, 23 und Matth. X, 37. Den allgemein historischen Sinn dieser Forderung drücken die Worte des Apostels aus: „Alle welche gottselig leben

---

*) Oosterzee: „Man kann sogar behaupten, daß derjenige welcher nicht im Stande ist, zu hassen, auch die Liebe in ihrer ganzen Kraft nicht gekannt hat. Das ist der tiefe Sinn des berühmten Wortes der Tragödie: va, je t'aimais trop, pour ne pas te haïr.

**) 2 Sam. XIII.

wollen in Christo Jesu, werden Verfolgungen leiden (2 Tim. III, 12)" und den allgemein moralischen die Worte des hl. Leo: „Das Leben des Frommen ist nie unähnlich dem Kreuze, denn mit den Nägeln der Enthaltsamkeit heftet er an die Begierden des Fleisches, und in der Kraft des heiligen Geistes tödtet er die leibliche Lust" *). Und nochmal: „das Kreuz tragen heißt: die Begierden und Sünden tödten, der Eitelkeit und jedem Irrthume entsagen" **).

Meyer sagt über Zusammenhang und Veranlassung: „Nach Beendigung des Mahles zieht Jesus weiter auf seiner Reise nach Jerusalem und vieles Volk (welches zum Theil auch auf der Osterreise sein mochte) zieht mit ihm. Je näher er aber seinem Ende ist, desto entschiedener und idealer treten seine Forderungen hervor." Ihm stimmt Reischl bei: „Jesus mit jedem Schritte gen Jerusalem der Vollendung seines Opfers nahend, richtet jetzt das Mahnwort an die Schaaren des Volkes, die theils um seinetwillen, theils als Festpilger mit ihm auf dem Wege waren." Aber der Evangelist selbst hebt als Motiv dieser Worte des Herrn nur die Menge des ihn begleitenden Volkes hervor, nicht die Nähe seiner Vollendung. Auch dürfen wir nach der noch folgenden Masse von Berichten die Osterzeit nicht so nahe denken daß sich schon die großen Festkarawanen in Bewegung gesetzt hätten. Sie werden doch nicht Wochen lang auf dem Wege dahin zugebracht haben? Ueberdieß zog Jesus nicht mit den Karawanen nach Jerusalem. Sechs Tage vor dem Osterfeste kam er in Bethania an, den galiläischen Pilgermassen voran eilend, und zuvor hatte er sich längere Zeit verborgen in Peräa aufgehalten.

28. Denn wer von euch, wenn er einen Thurm bauen will, setzt sich nicht zuvor hin und berechnet die Kosten, ob er das zur Ausführung nothwendige hat?

29. Damit nicht etwa, wenn er den Grund legte und nicht zu vollenden vermag, alle die es sehen, anfangen auf ihn zu spotten,

---

*) Sermo XLIV.

**) Sermo XLV.

30. sprechend daß dieser Mensch anfing zu bauen, und nicht vermochte zu vollenden.

Der gemeinsame Grundgedanke dieser und der folgenden Parabel (V. 31 u. 32) ist leicht zu erkennen und in dem Sprichworte enthalten: „Zuvor gethan, nachher bedacht, hat manchen in groß Leid gebracht", oder dasselbe in seinem kürzesten Ausdrucke: Besser nicht anfangen, als nicht vollenden. Die erste Parabel stellt ein großartiges Unternehmen vor und betont vorzugsweise die Schande, wenn es nicht ausgeführt wird; die zweite ein kühnes Wagniß und betont dabei den Schaden, wenn es mißglückt. Schande und Schaden über den der unternimmt wozu seine Kräfte nicht ausreichen.

So einfach alles dieses ist, so schwierig wird die Anwendung auf den von Jesus gesetzten Fall *); denn er scheint damit allen Ernstes, wie ein wohlmeinender Rathgeber, die Volksmenge von seiner Jüngerschaft abhalten zu wollen. Zuerst spricht er von den großen, fast übermenschlichen Schwierigkeiten seiner Nachfolge (V. 26 u. 27), dann in eben so eindringlicher Weise von der Schande und dem Schaden, wenn sie nicht überwunden werden: wahrlich das heißt nichts anderes, als die große Masse von seiner Jüngerschaft abhalten und sie nur einigen wenigen empfehlen, nach dem Spruche des Dichters: Apparent rari nantes in gurgite vasto!

Ich glaube aber daß wir bei diesem sich zunächst darbietenden Gedanken bleiben dürfen; recht gefaßt ist er vollkommen richtig und wird durch die Geschichte bestätigt. Jesus konnte im Vorausblicke seines Leidens keinen großen Anhang wünschen; denn wie gefahrdrohend wurden diese Schreckenstage selbst für die Zwölf! Hätte er sich mit der Masse, so wie sie es wünschte, eingelassen, hätte er sie angezogen, statt, wie er consequent that, von sich abzuhalten, denn ob er sich ihres Andranges factisch durch die

*) Mald.: Quomodo duae sequentes parabolae iis quae supra dicta sunt adhaereant, non facile dictu est. Olshausen: „Die beabsichtigte Anwendung von diesen beiden Gleichnißreden auf die Lage der Christo Nachfolgenden ist nicht so recht klar."

Flucht oder durch Worte erwehrt, kommt auf eines hinaus; hätte er einen massenhaften Anhang um sich geduldet: es würde auch ein Abfall in Masse darauf gefolgt sein, der Sache von der, und denjenigen welche abfielen, gleich verderblich. Wir müßen dabei wohl in's Auge fassen daß, wenn Jesus jetzt die Masse von sich abhielt, dieß nicht für alle Zukunft geschah. Jetzt waren sie noch zu schwach; aber die Aufrichtigen erstarkten und wurden am Pfingstfeste ebenso in Masse aufgenommen, als jetzt in Masse abgewiesen. Alles hat seine Zeit; sie erkennen, ist die vollkommene Weisheit.

Vernachläßigt man diese specifisch geschichtliche Bedeutung der Parabel, dann wird man zur Annahme genöthigt, entweder daß Jesus nur frei zu stellen scheine, ob man ihm nachfolgen wolle oder nicht, und daß eben darin die nachdrücklichste Warnung liege, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, oder daß er von seiner Nachfolge im engern Sinne, von der Vollkommenheit spreche die nicht Jedermanns Sache ist *). Beide Auffassungen

---

*) Mald.: Quod dixerat (Jesus) supra (v. 26 et 27), duobus modis quigam intelligi posse dicunt, aut ita, ut Christus de omnibus omnino, qui — Christiani esse velint, loquatur, aut ita, ut de iis solis agat, qui discipuli aut Apostoli sui esse. Si posteriorem sequamur sensum, faciliorem esse parabolarum applicationem. Christianum enim esse, rem esse facilem — esse autem discipulum Christi, i. e., non tantum praecepta, sed etiam consilia servare, rem esse difficilem et arduam, quam omnes perficere non possint: aestimandas igitur atque metiendas suas cuique vires esse, antequam id oneris tollat, ne temere suscepto succumbat. Si priorem, difficilius esse parabolas accomodare. — Credo tamen, illum priorem verum esse sensum. — Caeterum in hoc tantum has duas parabolas fuisse propositas, ut doceret Christus, omnem a nobis diligentiam adhibendam esse, nihil non agendum, ut et Christum sequamur et omnes ejus partes impleamus. So alle folgenden Erklärer, z. B. Kistem.: „Keiner wird wohl die Gleichnisse deuten, daß, wie es frei stehe einen Thurm zu bauen und Krieg zu führen, so auch, ob man Jünger Jesu sein wolle; sondern es ist dieser Gleichnisse einziger Zweck, man müße angelegentlichst erwägen das nothwendige Erforderniß des Christenthums u. s. w." Heubner: „Bei einem wichtigen Bau macht man einen Ueberschlag, bei einem Kriege hält man Kriegsrath: sollst du nicht überlegen, wenn du den Bau deines Seelenheiles beginnst und den

haben, wenn auch nicht als eigentliche Erklärung, doch als Anwendung im weitern Sinne, ihre Berechtigung. Christus kann nur wollen daß alle glauben und selig werden; wenn aber einer von diesen beiden Fällen eintreten müßte, entweder nicht zu glauben oder vom Glauben wider abzufallen, dann wäre das erstere besser. Er selbst sprach: „Der Menschensohn geht zwar hin, wie über ihn geschrieben ist, wehe aber jenem Menschen durch den der Menschensohn überliefert wird. Es wäre ihm gut, wenn jener Mensch nicht geboren worden wäre (Matth. XXVI, 24)." Und der Apostel Petrus: „Besser wäre es ihnen, sie hätten den Weg der Gerechtigkeit nie gekannt, als daß sie, nachdem sie ihn erkannt, wider abweichen von dem heiligen Gebote das ihnen gegeben ist (2, II, 21)." Nicht zutreffend dagegen scheint mir die dritte Art der Erklärung, wornach Jesus vor dem Vertrauen auf natürliche Kräfte und Befähigung warne, da man mit diesen Schande statt Ehre ernte. Die Parabel stellt 1. nur gleichartige Dinge einander gegenüber: Geld das man hat, gegenüber dem Gelde das ein Thurmbau kostet, zehntausend Soldaten des einen gegenüber den zwanzigtausend des andern; 2. sind die übernatürlichen Mittel zur Grundlegung so nothwendig wie zur Vollendung *).

Die erste Parabel als solche könnte nicht einfacher und ansprechender sein, denn nach ganz allgemein menschlicher Anschauung werden Lebensgrundsätze mit einem Gebäude verglichen.

Kampf mit der Welt? Das erfordert sehr ernste Ueberlegung und Entschließung. In die Hölle gehts blindlings hinab, in den Himmel hinauf gelangt man nur mit offenen Augen."

*) Olshausen: „Das Bewußtsein der eigenen Unfähigkeit soll zum Suchen einer höhern Kraft — leiten, das unter allen Bedingungen das Reich der Finsterniß besiegt. In Verbindung mit dem Vorhergehenden besagen also die Gleichnisse: ihr unternehmet, indem ihr mir nachfolgen wollt, einen Kampf, den ihr nicht hinausführen könnt; kommt erst zum Bewußtsein eurer Schwäche und sucht die höhere Kraft des Geistes, dann werdet ihr geschickt zum Reiche Gottes." An ihn schließt sich Reischl an: „Wer diesen Bau (des geistlichen Lebens) mit judaistisch-pharisäischer Selbstzufriedenheit wagen will, mit gewöhnlichen, natürlichen Kräften, täuscht sich und erntet Schmach statt Glorie." —

Wer sich einen Lebensplan entwirft, baut sich ein Haus (vrgl. Matth. VII, 24—26, Luk. VI, 47—49 den erhabenen Schluß der Bergpredigt); ist dieser sein Lebensplan ein ungewöhnlicher, weitaussehender, dann heißt der Bau ein Thurm, oder, was dasselbe ist, ein Schloß, ein Palast. Die Kosten welche wohl berechnet sein wollen, sind theils die Opfer die man bringen, theils die Kräfte die man haben muß. Nicht jeder Lebensberuf macht dieselben Ansprüche. Wer unternimmt wozu seine Kräfte nicht ausreichen, handelt thöricht, und den Thoren verlacht man. Das schmerzlichste was den Menschen in geistigen Bestrebungen treffen kann, ist Hohn und Spott. Er suchte Ehre und fand Spott. Der Spott macht den Verlust eines geistigen Gutes erst recht, vielfach allein empfindlich.

31. Oder welcher König, wenn er auszieht, mit einem andern Könige im Kriege zusammenzustoßen, setzt sich nicht zuerst hin und hält Rath, ob er im Stande ist, bei zehntausend dem entgegenzurücken der mit zwanzigtausend wider ihn zieht.

32. Wenn aber nicht, schickt er, da jener noch ferne ist, eine Gesandtschaft und bittet um das was auf Frieden Bezug hat.

Die Erklärer säumen hier mit der Bemerkung nicht daß man eine Parabel in ihren einzelnen Vergleichungspunkten nicht pressen dürfe*), gehen aber trotzdem selbst in der ganz allgemein gehaltenen Uebertragung so weit auseinander daß die einen (allerdings die überwiegende Mehrzahl) unter dem zu bekämpfenden Könige den Teufel, andere Gott verstehen. Doch müßen wir letzteres entschieden ablehnen**), da Ziel des Kampfes die Er-

---

*) Maldonat: Neque quaerendum curiose est, quis ille rex sit — quia, ut diximus, bellum — nihil aliud est quam aggredi rem arduam. Grotius: In hac (V. 28) et sequenti (V. 31) comparatione, ut in multis aliis, non sunt resecandae partes singulae. Cornel. a L. zu V. 32: Spectat hoc ad emblema parabolae, quare rei significatae non est adaptandum.

**) Von den Vätern Gregorius Hom. XXXVII: Rex contra nos venturus

ringung der Seligkeit ist, Gott aber in keiner Weise als Gegner derselben betrachtet werden kann. Nie darf man Gott auch nur dem Scheine nach in einen principiellen Gegensatz zu unserm Heile setzen. Wenn man gegen die erste Erklärung einwendet daß Jesus zum Frieden mahne, ein Friede mit dem Teufel aber principiell ebenso unzuläßig sei, so sei bemerkt, der Ausdruck „bitten um das was zum Frieden gehört, was des Friedens ist suchen" heißt im Zusammenhange unserer Parabel nur, die Angriffe des Feindes von sich ablenken, zunächst dadurch daß wir von dem ablassen was uns in eine schwierige, gefahrvolle Lage bringen würde. Man kann recht gut suchen was des Friedens ist, d. h. einen Feind beschwichtigen, ohne gemeinsame Sache mit ihm zu machen, und man kann die nächste Ursache einer Befeindung beseitigen, ohne Freundschaft zu schließen. Beide Partheien greifen sich unter den gegebenen Umständen nur nicht an, aber sie hören nicht auf, Feinde zu sein. Dieses tritt in der Uebertragung auf den specifisch historischen Sinn der Parabel, wie wir ihn bestimmt haben, eclatant hervor. Denn da ist der feindliche König mit seinen zwanzig Tausend der Teufel in den Pharisäern, ja im ganzen ungläubigen Judenthume mit seinen geistigen und sichtbaren Waffen. Dieser Uebermacht gegenüber waren die Jünger Jesu nicht bloß wie eins zu zwei, sondern selbst wie eins zu tausend, und der Masse derer die den Herrn begleiteten, galt sein Rath, einstweilen die Pharisäer und die nichtglaubenden nicht zu reizen und dem Kampfe mit ihnen auszuweichen, denn besser ist nicht kämpfen, als schmählich unterliegen. In gewissem Sinne hatte der

---

est Christus judex, qui cum dupplici exercitu veniet contra simplum: quia nos vix in solo opere praeparatos, simul de opere et cogitatione discutiet: mittamus ergo ad eum legationem, scilicet lacrymas, eleëmonsynas, sacrificia. Nach ihm Beda und Bonaventura, von spätern Maldonat, von den neuesten Reischl. Maldonat geht ungern auf das Einzelne ein. Er meint, nur wenn man darauf bestehe daß eine bestimmte Persönlichkeit genannt werde, diese eher Christus als der Teufel sei. Er sieht sich nun aber genöthigt, den Krieg also zu erklären: Bellum adversus alium regem — non significat inimicitias — sed significat potius ejus amicitiae causa aggredi res arduas.

Kampf gegen die Pharisäer auch von Seite der Volksschaaren die Jesum von Ort zu Ort begleiteten, schon begonnen; aber er selbst wollte nicht daß hierin weiter gegangen werde. Wenn sie jetzt noch ausweichen und was des Friedens ist suchen, so geben sie darum den Kampf nicht für immer auf; bald werde die Zeit kommen, wo sie mit zehntausend den Kampf gegen zwanzigtausend zuversichtlich aufnehmen könnten. Dieß erfüllte sich, wie wir wissen, mit dem Pfingsttage.

Ich muß bemerken daß mir das eben gesagte nur als nächster, historischer, gleichsam gelegentlicher Sinn der Parabel erscheint, so wie sie vom Volke erfaßt werden konnte und sollte, daß Jesus außer demselben noch einen tiefern Sinn, eine ewig geltende Wahrheit des christlichen Lebens, vor Augen hatte die er bei seiner eigenen Schlußanwendung allein festhielt. Nach ihr bildet aber die zweite Parabel kein gleichartiges Seitenstück zur ersten, sondern zeichnet in einem neuen, anschaulichen, vom ersten ganz unabhängigen Beispiele die Stellung des Jüngers Christi zur Welt und die einzige Möglichkeit des Sieges über sie. Der Fürst der Welt ist der feindliche König; ihm gegenüber kämpft der Christ immer wie mit zehntausend gegen zwanzigtausend, und die einzig mögliche Art, ihn zu beschwichtigen, seiner los zu werden, was ihn eben besiegen heißt, weil es eine andere Art des Sieges nicht gibt, besteht darin daß wir ihm alles ausliefern was er als das seinige in Anspruch nimmt — die Eltern, die Kinder, das Weib, die Güter, das eigene Leben. Diese so einfache Wahrheit hat man, befangen in der Vorstellung daß beide Gleichnisse vollkommen parallel sein müßen, nicht beachtet. Am nächsten kommt ihr, aber unbewußt und nicht klar mit sich selbst, Heubner, da er sagt: „Falsch wäre die Deutung von einem friedlichen Vergleich mit dem Feinde des Reiches Gottes. Das hieße mit dem Bösen capituliren! Christus will vielmehr, daß man auf alles verzichten soll, was einen an der Seligkeit hindert. Die Vergleichungspunkte sind folgende: 1. Die Rettung, die Selbstständigkeit des Königs bedeutet die Rettung unserer Seele. 2. Der feindliche König ist alles, was unserer Seligkeit gefährlich ist.

3. Der Friede, das Abkommen mit dem Könige bedeutet das Sichlosmachen von allem, das einem zu überwinden schwer wird, z. B. von gefährlichen Lagen, Verbindungen, Gesellschaften, oder von versuchungsvollen Geschäften, wo man nicht sicher ist, sich nicht getraut, durchzukommen. Man entferne den Feind, ehe man ihn sich auf den Hals kommen läßt." Man fühlt leicht die Unklarheit, indem der feindliche König mit dem identificirt wird womit man ihn beschwichtigt. Ich muß darauf bestehen: Christus will den Frieden mit der Welt, aber so wie er allein für seine Jünger möglich ist, durch Verzichtung auf Alles was sie als das ihre in Anspruch nimmt, so daß sie an uns nichts findet was ihr gehörte, und darum entwaffnet wird.

Der hl. Augustinus sagt: „Die Kosten des Thurmbaues bedeuten die Kraftanstrengung deren es bedarf, ein Jünger Jesu zu werden, die zehntausend gegen die zwanzigtausend bezeichnen die Einfalt des Christen der gegen die Verschmitztheit des Teufels streiten will *), denjenigen der kraft seiner Gemüthsverfassung all dem Seinigen entsagt; denn so schließt Jesus selbst seine Parabel: „Also kann keiner von euch der nicht allem entsagt was sein ist, mein Jünger sein." Darunter ist auch dieß zeitliche Leben mit einbegriffen, das du nur so besitzen darfst daß es dich nicht am ewigen hindere. So wie er vom nicht vollendeten Thurme durch die Hinweisung auf die Schande abschreckt, so verdammt er beim Könige mit dem zu kämpfen ist, den Frieden, womit er zu erkennen gibt daß jene Menschen welche nicht allem entsagen was sie haben, die Drohungen der satanischen Anfechtung nicht bestehen, sondern daß sie Friede mit ihm machen und sich mit ihm zu sündigen einen. Einen Thurm bauen und gegen jenen König kämpfen, heißt Jünger Christi sein; die Kosten bestreiten und tapfere Zehntausend haben, heißt auf alles verzichten" **). Der Gedanke des hl. Augustinus scheint mir folgender:

*) August. bedient sich eines Wortspieles das man im Deutschen nicht recht nachbilden kann: simplicitatem Christiani dimicaturi cum duplicitate diaboli, etwa die Einfalt des Christen der mit der Zwiefalt des Teufels kämpfen will.

**) Quaest. Evang. lib. II, qu. 31.

Wenn Jemand gegen den Teufel kämpfen, d. h. Jünger Christi werden will, und er entsagt allem, alsdann hat er zehntausend auf die er sich verlassen kann und mit denen er den Kampf bestehen wird; wer aber nicht allem entsagt, der hat zehntausend auf die er sich nicht verlassen kann, und wird, da er dieß bald einsieht, mit dem Teufel Frieden schließen. Die Berathung welche dem Kampfe vorherging, bestünde somit darin, ob man allem entsagen wolle und wirklich entsage oder nicht. Aber der eigentliche Sinn der Parabel kann dieß kaum sein, weil in ihr gerade die Hauptsache nicht ausgedrückt wäre, die Verzichtung auf alles, und weil sie Zufriedenstellung des Feindes bei der Unmöglichkeit des Kampfes will, was Augustinus nicht will.

Die gewöhnliche Auffassung coordinirt diese Parabel in allem der vorausgehenden, wornach also Jesus den Kampf gegen die zwanzigtausend so entschieden wolle, als die Unternehmung des Thurmbaues und, indem er scheinbar zum Frieden rathe, nur um so entschiedener davor warne. Man sucht, von einer Erklärung im strengen Sinne ganz Umgang nehmend, nur etwa das gegenseitige Verhältniß beider Parabeln anzudeuten. Salmeron z. B. sagt, die erste stelle das beschauliche, die zweite das thätige Leben dar. Andere hinwider beziehen das erste Gleichniß auf Schwierigkeiten welche in uns, das zweite auf jene welche in der Außenwelt liegen, oder sie finden eine Steigerung in so ferne als das erste den Anfang der Bekehrung, das andere die spätern schweren Kämpfe schildere, oder wie sich Bengel ausdrückt: „Der christliche Glaube, etwas großes und schwieriges, wird mit großen und schwierigen Dingen verglichen, wie in Privatangelegenheiten die Erbauung eines kostspieligen Hauses, in öffentlichen die Unternehmung eines Krieges ist. Die erste Parabel spiegelt ab den Haß gegen Vater und Mutter u. s. w., die zweite den Haß seiner eigenen Seele."

33. Ebenso nun kann ein jeder aus euch der nicht allem entsagt was er hat, mein Jünger nicht sein.

Wir haben schon gezeigt, wie streng logisch diese Folgerung sich aus der zweiten Parabel nach dem von uns entwickelten

Gedanken ergebe. Wer mit zehntauſend gegen zwanzigtauſend ſteht, muß ſuchen was des Friedens iſt. Ein Jünger Chriſti ſteht mit zehntauſend gegen zwanzigtauſend, alſo muß er ſuchen, was des Friedens iſt. Aber er wird dieß erreichen, er wird den Feind nur dadurch beſchwichtigen daß er in alles einwilligt was dieſer ausſpricht, d. i. daß er auf alles verzichtet, alles hingibt was dieſer in Anſpruch nimmt, nämlich das ganze Ich, ſoweit es in's Bereich des Irdiſchen gehört. Das muß der Welt als das „ihrige" hingegeben werden; damit muß man ſich von ihr loskaufen und ſuchen was des Friedens iſt. Alſo handelte der hl. Franziskus von Aſſiſi, als er ſeine eigenen Kleider zu Füßen ſeines zürnenden Vaters legte mit den Worten: „Hört und verſtehet es wohl! Bis zur Stunde habe ich den Peter Bernardone meinen Vater genannt, künftig aber darf ich mit guter Zuverſicht ſagen: Vater unſer der du biſt in dem Himmel, bei dem ich all mein Vermögen und das Vertrauen und Pfand meiner Hoffnung niedergelegt habe!" *)

Wie ſchwer es hält, nach der gewöhnlichen Deutung unſern Ausſpruch in die logiſche Verbindung eines Schlußſatzes mit den Parabeln zu bringen, zeigt am deutlichſten Kiſtemaker durch ſeine Ueberſetzung: „Alſo auch ein jeder aus euch! Wer nicht abſagt allem, was er hat u. ſ. w." Wozu er als Erklärung fügt: Alſo — thätig und eifrig und wohlgerüſtet ſei er für das Geſchäft ſeines Seelenheiles, wenigſtens ſo, wie jene für ihr irdiſches! Denn wer nicht abſagt allem was er hät — nicht den feſten Willen hat es zu thun, wo Gott es fordert, alſo nicht ſchon im Geiſte entſagt — der kann mein Jünger nicht ſein." Wenn Jeſus nicht wollte daß man mit dem Feinde ſich abfinde, ſondern ganz entſchieden daß man ihn bekämpfe, dann konnte er die Anwendung unmöglich mit „ebenſo (auf dieſe Weiſe)" machen, denn ſo verbindet man keine Gegenſätze. Das fühlte Kiſtemaker und auch de Wette der ſagt: „Die Anwendung iſt nicht ganz genau. Es ſollte heißen: ſo überlege ein Jeder, daß er, um mein Schüler zu ſein, allem entſagen müße." Darnach wäre

*) Bonaventura, leg. maj. c. 2.

der Gedankengang: Wer einen Thurm baut, überlegt die Kosten, ebenso überlege was meine Nachfolge kostet! Das ist richtig, aber nur in der ganz specifischen Anwendung auf die Jesum begleitenden Volksmassen die er in der That von sich abhalten wollte.

34. Etwas vortreffliches ist das Salz; wenn aber auch das Salz taub geworden ist, womit soll es gewürzt werden?

35. Weder für Land noch für Dünger ist es geeignet; man wirft es hinaus. Wer Ohren hat zu hören, höre!

Diese Schlußworte ziehen alles vorausgehende in Einen Satz zusammen; sie prägen den Grundgedanken in einem neuen Bilde ab, doch ohne Anwendung, die jedem selbst überlassen und jedem an's Herz gelegt wird mit dem bekannten Mahnrufe: Wer Ohren hat zu hören, höre! Jesus endet damit gerne seine parabolischen Reden und überhaupt Worte die, obwohl an das ganze Volk gerichtet, nur von einem kleinen Bruchtheile erfaßt werden konnten.

Auch ohne alle Deutung ergab sich leicht daß Jesus seinen Jüngerkreis das Salz der Erde nenne, also Jünger werden und Salz der Erde d. i. des Menschengeschlechtes werden ein und dasselbe sei. Das ist etwas vortreffliches; aber gleichwie ein taubes, abgestorbenes Salz das allernutzloseste und schlechteste, so ist ein tauber, abgestorbener Jünger das allerarmseligste und elendeste.

Jesus hatte schon früher in der Bergpredigt (Matth. V, 13) dasselbe Bild gebraucht; doch weder damals noch jetzt führt er das sogenannte positive Vergleichungsglied, in wie ferne die Jünger das Salz der Erde seien, weiter erklärend aus; er beschränkt sich allein auf das negative der Größe des Verlustes, wenn sie dieses Gute, dieses Vortreffliche wider dahingeben würden.

Ich habe zu Matth. V, 13 (I, 165 flg.) die beiden Vergleichungsglieder welche das Bild des Salzes darbietet, anzugeben versucht; das erste liegt im Stoffe, das zweite in der Kraft des Salzes. Der Stoff des Salzes ist so beschaffen daß er sich allem was er berührt, mittheilt; das Salz salzt; ein

nicht salzendes Salz ist eben kein Salz mehr und als solches das unbrauchbarste Ding von der Welt, ganz buchstäblich zu nichts mehr nütze. Machen wir davon die Anwendung, so ist ein nicht jüngernder Jünger kein Jünger und als solcher das armseligste Wesen auf der Welt. Jünger zeugen d. i. das Evangelium predigen und die Sakramente spenden gehört so zum Wesen der Jüngerschaft Christi, als das salzen zum Salze; ein Nachlassen hierin wäre die schwerste Versündigung gegen sich und käme dem geistigen Selbstmorde gleich; es wäre eine Verneinung des eigenen Selbst. Das zweite Vergleichungsglied liegt in der Kraft und Wirkung des Salzes; es entfernt Unreines, bewahrt vor Fäulniß, macht schmackhaft und erhält Frische, Kraft und Leben. Gleich dem Salze muß der Jünger Christi im Gebiete des geistigen Lebens Unreines entfernen, vor Fäulniß bewahren, schmackhaft machen, das Lebendige neu auffrischen und kräftigen; ein Nachlassen hierin würde die schwerste Versündigung gegen den Nächsten sein. Zu einem solchen Salze wurden die Jünger durch die Mittheilung des heiligen Geistes, die salzende Kraft in ihnen ist der heilige Geist. Ja gewiß ein Vortreffliches ist das Salz!

Zum übrigen siehe die Erklärung bei Matthäus; statt „es taugt zu nichts mehr" steht hier: „es ist weder für Land noch für Dünger geeignet"; nicht für Land, um es zu düngen; nicht für Dünger, um mit ihm vermischt zu werden. Was nicht unmittelbar als Dünger dient, kann doch mittelbar durch Vermischung mit Dünger der es in Fäulniß bringt, verwerthet werden. Beim taub gewordenen Salze ist nicht einmal dieses möglich, es ist ganz unbrauchbar.

Als Elisäus in Jericho wohnte, sprachen die Männer der Stadt zu ihm: „Siehe, die Lage der Stadt ist gut, aber das Wasser ist schlecht und verursacht Fehlgeburten (macht unfruchtbar)." Da ließ der Prophet eine neue Schale mit Salz gefüllt bringen, schüttete es in die Quelle und sprach: „Ich heile dieses Wasser, nicht mehr soll daraus entstehen Tod und Entvölkerung." Und das Wasser wurde geheilt bis auf diesen Tag (2 Kön. II, 19—22). „Das Wasser, sagt hierüber der

hl. Maximus*), sind die Völker und die Stämme und die Zungen nach der Offenbarung des Johannes (XVII, 15); die unfruchtbare Stadt ist die Kirche, wie der Apostel bezeugt: „freue dich, unfruchtbare (Gal. IV, 27).“ Unfruchtbar war die Kirche, vor der Ankunft Christi konnte sie Gott keine Kinder gebären, wegen des Wassers, wegen des Zustandes der Welt. Als aber Christus kam und den menschlichen Leib wie zu einem Gefäße annahm und die Wasser heilte, da erscholl der Freudenruf: Frohlocke, unfruchtbare! Denn sowie er zu seinen Jüngern sprach: „Ihr seid das Salz der Erde“, ging das Vorbild in Erfüllung. Wie das aus dem Gefäße geschüttete Salz die Quelle heilte, so wurden die Jünger vom Herrn ausgesendet, alle zu salzen, und dadurch die Unfruchtbarkeit der Sünden wegzunehmen und die fruchtbare Kraft der Tugenden sprossen zu machen.“ Der Rhetor Ecebolius welcher unter Julian abgefallen war, soll sich nach dessen Tod auf die Schwelle der Kirchenthüre gelegt und den Eintretenden zugerufen haben: Zertretet mich wie ein taubes Salz**). „Den Apostaten nennt Christus ein taubes Salz, den Sünder ein verlornes Schaf“***). „Das Salz, sagt Eusebius, besteht aus Wasser und Geist, wozu ein wenig Erdstoff kommt. Mit Recht also vergleicht Jesus seine Jünger mit Salz, da sie aus Wasser und dem Geiste widergeboren wurden und gleich dem Salze das verdorbene Leben der Menschen besserten und durch Tugenden würzten.“ Und endlich Makarius: „Die Erde bezeichnet die Seelen der Frommen denen die Apostel das himmlische Salz des heiligen Geistes mittheilten, sie würzend und von der Fäulniß reinigend, daß sich in ihnen nicht ein Wurm d. i. ein Geist der Bosheit aufhalte“†).

---

*) Hom. II de Elisaeo, inter serm. Ambrosianos olim edita, sed S. Maximo vindicata.

**) Sokrat. Hist. Eccl. lib. III, c. 13.

***) August. Quaest. Evang. lib. II, 32.

†) Cord. Catena.

Fünfzehntes Kapitel.

Die Gleichnisse vom verlorenen Schäflein, von der verlorenen Drachme, vom verlorenen Sohne.

1. Es nahten ihm aber alle Zöllner und Sünder, ihn zu hören,

2. Und die Pharisäer und die Schriftgelehrten murrten, indem sie sprachen: Dieser nimmt Sünder an und ißt mit ihnen.

Aus den großen Volksmassen welche den Herrn auf seiner Wanderung begleiteten (XIV, 25), traten außer den leiblich Hilfesuchenden sammt ihren Angehörigen besonders auch Sünder in einen engern und selbst zutraulichen Verkehr mit ihm, und zwar in solcher Anzahl daß der Evangelist geradezu sagt „alle", und in solcher Publicität daß Jesus mit ihnen selbst aß, d. i. Einladungen annahm. Da dieß nicht ohne viel Aufsehen geschehen konnte, und nach dem allgemein giltigen Satze: „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen, wer du bist", geeignet war, einen Schatten auf Jesum zu werfen, fand er sich mehr als einmal zu einer feierlichen Rechtfertigung veranlaßt; so bei der Berufung des Matthäus (V, 27 — 32, Matth. IX, 9 flg.), so hier bei einem nicht näher berichteten Vorfalle.

Ein äußerer eng geschichtlicher Zusammenhang mit dem unmittelbar voraus Erzählten findet nicht statt. Das bezeugt schon der Ausdruck „alle" — alle Zöllner und Sünder. Alle Sünder konnten sich nicht auf einmal Jesu nahen; auch geschah

es damals nicht zuerst oder etwa in besonders auffälliger Weise daß sich Jesu Sünder nahten; solches widerholte sich gar oft und gehörte vielleicht zu den täglichen Vorkommnissen. Doch hat dessen Erwähnung gerade hier einen tiefen, aber zunächst innern Grund. Das hinzudrängen von Sündern erschien als ein reicher Ersatz für den Abfall der Pharisäer; es ging schon jetzt gleichsam vor aller Augen die Prophetie in Erfüllung: Letzte werden Erste.

Die Rechtfertigung Jesu hat einen speciellen Fall zur Voraussetzung; dieser selbst, der aber vom Evangelisten nicht angegeben wird, weil V. 1 und 2 nur allgemeine Andeutungen enthalten, mag in die Zeit gehören, da sich Jesus auf der so eben beschriebenen Reise befand, so daß wir den Zusammenhang etwa der Art herstellen dürften: Ein Ereigniß auf eben dieser Reise, das wider einmal recht augenfällig Jesu Vorliebe für die Sünder an den Tag legte und nicht ohne lebhaften Widerspruch blieb, bewog ihn zu folgender Rechtfertigung in zwei Gleichnissen *).

„Alle Sünder", d. i. alle die sich als Sünder fühlten, die erkannten daß es um sie übel stehe. Wir haben wohl kaum eine Ahnung, wie viele Sünder d. i. schwere, Gewohnheitssünder bekehrt worden sind. Der Satz: er heilte alle Krankheiten, gilt auch von denen der Seele: er bekehrte alle Sünder, er zog sie alle an sich, oder wie unser Evangelium sagt: alle nahten ihm.

3. Er aber trug ihnen dieses Gleichniß vor, indem er sprach:

Man hat geglaubt, Gleichniß, oder Parabel, stehe hier im weitern, uneigentlichen Sinne für Beispiel **). Aber mit Unrecht; die folgende Erzählung ist kein Beispiel, sondern durch und

---

*) Einen engen Zusammenhang mit dem Vorausgehenden behauptet Meyer: „Nach jener strengen Rede nämlich 14, 25 — 35 schloßen sich gerade der Zöllner und Sünder Viele an Jesum an (psychologisch begreiflich genug), welcher sie so wenig zurückwies u. s. w." Er sieht sich dabei freilich genöthigt, „alle" als eine populäre Hyperbel zu erklären. Ihm folgt Oosterzee.

**) Oosterzee, der sich damit beruhigt daß Lukas das Wort παραβολή auch im weitern Sinne gebraucht.

durch ein Gleichniß, eine Erscheinung auf Erde die als Abbild dessen dient, was im Himmel, im Reiche der Unsichtbarkeit geschieht. Das ist ja eben die Natur der Parabel, wörtlich übersetzt: Nebeneinanderstellung, daß sie ein Bild aus der sinnlichen Welt nimmt zur Abbildung einer übersinnlichen Wahrheit.

4. Welcher Mensch aus euch der hundert Schafe hat und davon eines verlor, läßt nicht die neunundneunzig in der Wüste und geht dem verlorenen nach, bis er es findet?

Das Gleichniß ist einfach, voller Anmuth, aber ideal gehalten, wie man am nachfolgenden Ausdrucke „in das Haus" gegenüber dem unsrigen „in der Wüste" sieht.

Hundert Schafe haben, ist kein großer Besitz; doch scheint uns der Verlust eines einzigen Thieres nicht sehr erheblich und kaum in einem Verhältnisse zur Mühe die der Hirte um seinetwillen auf sich nimmt. So erscheint es uns, nicht aber dem Morgenländer, dem herdenbesitzenden Semiten vor allem; er denkt sich das Verhältniß des Hirten zu seiner Herde so innig daß er gar nicht anders erwartet, als dieser werde das vermißte Thier sogleich suchen und nicht nachlassen, bis er es gefunden. Darum konnte Jesus in Form einer Frage fortfahren: „Wird er nicht die andern in der Wüste lassen", d. h. keinen Augenblick säumen, damit er das verlorene noch rechtzeitig einhole und ihn kein Vorwurf treffe, wenn es doch umkäme? Deßhalb treibt er die übrigen nicht zuerst an einen sichern Ort, sondern läßt sie, wo sie eben weiden, stehen. Eben so groß wie sein erster Eifer ist auch seine Ausdauer im suchen; er ermüdet nicht, bis er es findet.

5. Und nachdem er es gefunden, nimmt er es freudig auf seine Schultern,

6. und ankommend in sein Haus, ruft er seine Freunde und Nachbarn zusammen und sagt zu ihnen: Freuet euch mit mir, denn ich habe mein Schaf, das verlorene, gefunden.

Dem Schmerze über den Verlust entspricht die Freude des

widerfindens. Sie äußert sich doppelt, dem Schäflein und den Freunden gegenüber; dem erstern, indem er's auf seine Schultern nimmt und voll Freude liebkosend zurückträgt; den letztern, indem er sie zusammenruft daß sie sich mit ihm freuen. Er allein kann gleichsam das Maß der Freude nicht erschöpfen; auch sollen jene die mit ihm trauerten, mit ihm nun fröhlich sein.

Das Einzelne bedarf keiner Erklärung; nur ist zu beachten daß sich die Scene ändert; der Hirte geht in sein Haus das nicht in der Wüste war, zurück; der Grund davon liegt, wie wir schon sagten, in der idealen Haltung des Gleichnisses.

> 7. Ich sage euch daß also Freude sein wird im Himmel über einen Sünder der Buße thut, mehr als über neunundneunzig Gerechte welche der Buße nicht bedürfen.

Indem Jesus den Grundgedanken oder das Vergleichungsglied der Parabel angibt, hebt er darin einen Punkt hervor, der, weil nicht auf der Oberfläche, leicht übersehen werden konnte, in seinen Augen aber von wesentlicher Bedeutung ist, nämlich daß im Himmel nicht bloß Freude ist über einen Sünder der sich bekehrt, sondern eine größere Freude als über jene welche der Bekehrung nicht bedürfen. Die außerordentliche Freudenäußerung des Hirten in der Parabel fiel dem zuhörenden Juden nicht auf, er fand sie ganz natürlich. Gerade so, sagt Jesus Christus, ist es im Himmel, auch da ist die Freude größer, und sie ist auch da ebenso natürlich, wie auf der Erde bei einem Hirten. In wie ferne? Ich möchte darauf erwidern:

Der Grund der Freude über das gefundene, sowie des Schmerzes über das verlorene Schäflein war beim Hirten nicht Gewinn oder Verlust, sondern die Liebe. Der Umfang der Liebe zeigt sich in der Tiefe des Schmerzes über das verlorene und in der Höhe des Jubels über das widergefundene Gut. Alle Welt ermißt die Liebe einer Mutter am Schmerze über das geraubte, an der Freude über das zurückgebrachte Kind; in ihrem Schmerze, in ihrer Freude vergißt sie aller ihrer andern Kinder, und Niemand tadelt sie, weil das die Natur und Wesenheit der Liebe mit sich bringt. Alles dieses, lehrt Jesus Christus, findet

auch im Himmel, bei Gott statt, ebenso äußert sich die Liebe bei Gott. Und gewiß, so ist es; denn anders wäre er kein lebendiger, persönlicher Gott, wenn auch die Art, wie es statt findet, ein Geheimniß für uns ist. Warum aber legt Jesus einen so großen Nachdruck darauf daß die Freude größer ist, was einer stoischen Anschauung eher als Unvollkommenheit vorkommen möchte? Ich denke, weil sich darin das Wesen unserer Erlösung am reinsten abspiegelt; sie erscheint eben darin als ein Werk der Liebe, nicht des Interesses oder einer Nothwendigkeit. So handelt die Liebe, und ihr Handeln begreift nur die Liebe.

Wenn wir beachten daß der Gegenstand der Parabel nicht die Erlösung des Menschengeschlechtes, sondern die Bekehrung des einzelnen Sünders ist, bietet die Anwendung und Uebertragung der Einzelnheiten keine Schwierigkeit. Der Hirte ist Gott und Jesus Christus in so ferne, als in ihm die Liebe Gottes unsere Natur angenommen hat und Fleisch geworden ist, der liebende Gott in Jesus Christus. Die Liebe wendet sich mit innerer Nothwendigkeit zuerst dem Abgetrennten, dem Verirrten zu. Wenn sich also Jesus in erster Reihe den Sündern zuwendet, so thut er nur was er nicht lassen könnte, ohne seine innerste Wesenheit zu verleugnen *). Er bewährt eben darin seine Hirtennatur und Hirtentreue, und er hat ein Recht, seine Freunde zur Mitfreude aufzufordern, sowie sich im Himmel die Engel mit Gott freuen; denn die Kirche auf Erde ist nur eine andere Seite der Kirche im Himmel, beide zusammen das Himmelreich. Jene welche über Jesus murrten, statt sich mit ihm zu freuen, legten eben dadurch an den Tag daß sie nicht zur Herde des guten Hirten und nicht zu seinen Freunden gehörten.

Bei dieser Totalauffassung der Parabel sind, wie mir scheint, zwei Fragen beantwortet, welche die Erklärer vielfach in Verlegenheit brachten, die eine nach dem Verhältnisse von eins zu

*) Dieser Satz steht in keinem Widerspruche mit dem was wir zu IX, 21 bemerkten. Die dortige Parabel schildert den Menschensohn in der Wirksamkeit seines Amtes, die unsrige in der seiner persönlichen Neigung.

neunundneunzig, die andere nach dem Begriffe „Gerechter.“ Aus dem von uns gesagten ergibt sich: 1. daß nicht die Gesammtheit der Sünder der Gesammtheit der Gerechten gegenübersteht, sondern der einzelne Sünder der Gesammtheit der Gerechten; da kann die obige Verhältnißzahl nicht befremden, wenn auch die Gesammtzahl der Sünder jene der Gerechten weit und um das hundertfache übertreffen sollte*). 2. Daß die Gerechten wahrhaft Gerechte, d. i. Gerechtfertigte, lebendige Glieder der Kirche, des mystischen Leibes Jesu Christi, Genossen des Himmelreiches sind, nicht scheinbar Gerechte, schon deßhalb, weil die Scheingerechtigkeit kein Gegenstand der Freude ist; oder wo freut sich Jesus über die Pharisäer?**)

Seit Origenes erklären die Väter unsere Parabel gerne allegorisch von der Erlösung des Menschengeschlechtes***). Die

---

*) Heubner fragt: Wer sind die neunundneunzig? und antwortet: „Will man darunter die bereits geretteten Sünder verstehen, so müßte man auf das Verhältniß der Zahl nicht achten, weil sonst immer die Bekehrten die Wenigeren sind. Es können aber auch die übrigen Heerden des Sohnes Gottes in andern Welten sein und das eine verlorene Schaf ist dann das ganze Menschengeschlecht. Hier entsteht freilich folgende Schwierigkeit: der Himmel, der sich freut, ist doch verschieden von der Heerde u. s. w. Die Erklärung, welche an „falsche, heuchlerische Freunde“ denkt, paßt auch nicht.“ Wir sehen daß er auf seine Frage keine rechte Antwort findet.

**) Oosterzee: „Die Frage, an wen wir bei diesen δίκαιοι zu denken haben, ist zu allen Zeiten verschieden beantwortet worden. Luther, Spener, Bengel: die bereits durch den Glauben gerecht geworden. De Wette: wirklich Gerechte, d. h. gerechter als Zöllner. Meyer: δίκαιοι von dem gesetzlichen Standpunkte aus charakterisirt, nicht von dem der innerlichen Sittlichkeit u. s. w.“ Er fügt dann bei: „Erwägt man, daß die Zuhörer des Herrn theilweise aus Pharisäern bestanden — dann können wir nicht mehr zweifeln, daß wir an dünkelhafte Gesetzgerechte zu denken haben.“

***) Oves Dei esse omnes creaturas rationabiles, ex quibus aliae, i. e. homines, erraverint, aliae, i. e. angeli, non erraverint (vetustissimi auctores dixerunt). Mald., der aber fortfährt: sed dubium non est, quin de solis hominibus Christus loquatur. Die authentische Erklärung aus dem Munde Christi selbst trennt die Engel von der Herde: „also wird sein Freude im Himmel, vor den Engeln Gottes (V. 10).“ Die allegor. Erklärung nähme auch der Parabel alle Beweiskraft.

hundert Schafe sind alle mit Vernunft begabten Wesen, aus ihnen eines der Mensch, neunundneunzig die Heerschaaren der Engel. „Laßt uns frohlocken, ruft der hl. Ambrosius aus, denn jenes Schäflein das verloren ging in Adam, wird in Christus wider zurückgebracht. Die Arme des Kreuzes sind die Schultern, darauf ich meine Sünden niederlege, da ich ruhe wie auf lieblicher Weide. Reich ist der Hirte; wir Menschen sind der hundertste Theil der Herde desjenigen dem die Engel und Erzengel, die Herrschaften und Mächte und andere unzählige Herden gehören die er auf dem Berge zurückgelassen hat.“ Und Petrus Chrysologus: „Der Mensch welcher hundert Schafe hat, ist Christus, der gute fromme Hirt der sein Schäflein auf die Lebensweide des Paradieses geführt hatte. Aber siehe, da vergaß es der Stimme seines Hirten, horchte auf Wölfegeheul und verließ die Hürde des Heiles. Es wider zu suchen, ist Jesus Christus in die Welt gekommen; er fand's im Schooße der Mutter, hob's auf die Schulter seines Leidens und trug's frohlockend zurück in sein Haus bei der Himmelfahrt“ *). Nur die praktische Seite der Parabel hebt Chrysostomus hervor, da er ihre kurze Anwendung mit den Worten einleitet: „Du siehst, auf wie eindringliche Art uns der Herr die Sorge selbst für den geringsten aus den Brüdern an's Herz legt“ **). Dabei blieb auch Gregor von Nyssa: „Um das Hirtenamt im Sinne Jesu Christi auszuüben, laßt uns das Evangelium aufschlagen und da wie in einem Spiegel ein Beispiel der Sorgfalt und Güte betrachten. Ich sehe daselbst einen Hirten von hundert Schafen, der, als sich eines aus der Herde entfernte und umherirrte, nicht bei jenen blieb die in Ordnung beisammen weideten, sondern forteilte es aufzusuchen, durch Thal und Wald, über Berg und Hügel, nicht abgehalten von den Schrecknissen der Wüste, bis er

---

*) Sermo CCLXVIII; vergl. dazu Velasko:

Neunundneunzig Schäflein zählet er auf lichten Himmelstriften;
Um das eine das ihm fehlet, steigt er zu der Erde Klüften.

**) Ὁρᾷς δι' ὅσων ἡμᾶς ἐνάγει εἰς τὴν τῶν εὐτελῶν ἀδελφῶν ἐπιμέλειαν. tom. VII, p. 600.

dem irrenden auf die Spur kam. Und da er es gefunden, schlug er's, trieb er's zornig und hastig zur Herde? Nein, er hob's voll Liebe auf seine Schultern und trug es voll Freude zurück. Dieses Beispiel lehrt uns daß wir keinen Menschen als verloren aufgeben, sie in Seelengefahr nicht verlassen, mit dem Beistande nicht säumen" *). Bekannt sind die Worte Gregors: „Größer ist die Freude im Himmel über bekehrte Sünder als über beharrliche Gerechte, weil jene meistens vorsichtiger, demüthiger, eifriger sind, und die tägliche Erfahrung lehrt daß die welche sich keiner schweren Sünde bewußt sind, wohl auf dem Wege der Gerechtigkeit wandeln, aber ohne Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande. Sie lassen sich so tief in das Zeitliche ein, als sie sich keines unerlaubten Gebrauches bewußt werden; sie haben keinen Eifer zu vorzüglichen Werken, weil sie sicher sind, keine schlechten begangen zu haben. Dagegen Büßer, angetrieben vom Reueschmerze, in göttlicher Liebe erglühen, in großen Tugenden sich üben, nach schweren Kämpfen verlangen, die Güter der Welt verlassen, ihre Ehren fliehen, nach dem Himmel seufzen und den frühern Schaden durch spätern Gewinn wider gut machen. Größer also ist die Freude im Himmel über einen Sünder der sich bekehrt, als über einen beharrlichen Gerechten, weil auch der Feldherr im Kampfe den Soldaten mehr liebt, der von der Flucht umkehrend auf den Feind heftig eindringt, als denjenigen welcher nicht flieht und nicht tapfer streitet. Und ebenso liebt auch der Bauer den Boden der nach Dornen viele Frucht bringt, mehr als den ohne Dornen und ohne Fruchtbarkeit." Doch fühlte Gregorius wohl daß diese Beweisführung auf keine ausnahmslosen Grundsätze gebaut sei, darum fährt er, sich selbst beschränkend, fort: „Aber dabei ist zu bemerken, daß es sehr viele Gerechte gibt, über deren Leben im Himmel eine Freude ist der keine über irgend einen Büßer vorgezogen werden kann" **). Treffend bemerkt aus den Homileten unserer Tage Veith: „Es wird keineswegs gesagt, man setze auf einen Sünder, der Buße

---

*) De Poenitentia.
**) Homil. XXXIV.

thut, im Himmel größern Werth, als auf neunundneunzig Gerechte, sondern lediglich von der größern Freude ist die Rede" *). Am tiefsten aber geht auf diesen Punkt Bossuet ein. „Wenn ich, sind seine Worte, von menschlicher Freude zu reden hätte, so dürfte ich mich begnügen zu sagen daß wir jederzeit ein süßeres Gefühl über die Rückgabe eines Gutes, als über seinen ununterbrochenen Fortgenuß empfinden. Wir lernen die Gesundheit durch die Krankheit schätzen, den Werth der Freunde durch ihren Verlust; denn die Gewohnheit stumpft die Empfindung ab, und unser Urtheil ist so schwach daß wir, unvermögend die Dinge nach

*) Homilienkranz, II, S. 198. Vrgl. auch Förster: „Will euch dieß Wort vielleicht befremden? — Fasset das schöne Wort in dem schönen Sinne, in dem es gesprochen ward. Wie ihr der Blume euch doppelt freut, die dem Dahinwelken nahe, durch eure Pflege gerettet, von neuem frisch und lieblich erblüht —: so freut sich die ewige Liebe über einen Sünder, der Buße thut und dadurch dem Leben in dieser Liebe wieder geschenkt wird; so freuen sich die Engel, die ein als verloren beweintes Glied ihrem heiligen Kreise zurückgegeben sehen; so freuen sich die Himmel, weil ihr Geschöpf seiner ursprünglichen Würde und Bestimmung erhalten ist (II, S. 44)." Der hl. Augustinus sagt: „Guter Gott, was geht doch im Menschen vor (quid agitur in homine) daß er sich mehr freut über die Rettung einer Seele die, bereits aufgegeben, aus großer Gefahr errettet wurde, als wenn ihr immer Hoffnung geblieben oder die Gefahr minder groß gewesen wäre? Aber selbst du, barmherziger Vater, freuest dich mehr eines Büßers, als der neunundneunzig Gerechten welche der Buße nicht bedürfen. Und mit großer Süßigkeit hörten's wir an, da wir hörten, unter welchem Jubel der Engel auf den Schultern des Hirten das Schäflein zurückgebracht wird das sich verirrt hatte, und wie die Drachme wider gelegt wird in deinen Schatz, während die Nachbarinnen sich freuen mit dem Weibe welches die verlorene fand, und Thränen macht strömen die Festfreude deines Hauses, da man ebendaselbst vom jüngern Sohne liest: „er war todt und ist wider lebendig geworden, er war verloren und ist wider gefunden worden." Du freuest dich nämlich in uns und in deinen in der heiligen Liebe heiligen Engeln; denn du selbst bist immer derselbe der das was nicht immer und nicht auf diese Weise ist, immer auf dieselbe Weise erkennt (gaudes quippe in nobis et in angelis tuis sancta caritate sanctis, nam tu semper idem, qui ea quae non semper nec eodem modo sunt, eodem modo semper nosti omnia). Confess. lib. VIII, c. 3.

ihrem Wesen zu beurtheilen, sie nie besser als aus ihren Gegensätzen kennen lernen, so daß jenes Uebermaß des Vergnügens bei dem Ersatze eines Verlustes fast immer nur aus unserer Schwäche kommt. Aber es sei ferne zu glauben, die Freude der Engel und des Sohnes Gottes habe denselben Ursprung. Um sie zu begreifen, müßen wir erhabnere Grundlagen suchen und sagen: Einziger Beweggrund zur Freude für den Sohn ist die Ehre seines Vaters, und einziger Beweggrund zur Freude für die Engel ist die Ehre ihres Schöpfers. Wenn sie sich demnach über die Bekehrung eines Sünders mehr erfreuen, so ist's weil darin die Glorie Gottes herrlicher offenbar wird. Zeigen wir, wie das geschieht. Die Ehre Gottes zeigt sich an den vernünftigen Wesen vorzüglich in seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Seine Vorsehung, Allgegenwart und Allmacht gibt sich auch an den unbelebten Geschöpfen kund, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit aber nur an den Vernunft begabten. Diese zwei Eigenschaften sind es auf denen seine Herrlichkeit und Herrschaft über die vernünftigen Wesen beruht, kraft derer Engel und Menschen Gott unterworfen sind. Seine Barmherzigkeit herrscht über die Guten, seine Gerechtigkeit über die Bösen, jene durch Mittheilung ihrer Gaben, diese durch die Strenge ihrer Gebote; jene durch Milde, diese durch Gewalt; jene macht lieben, diese fürchten; jene zieht an, diese hält zurück; jene vergilt die Treue, diese rächt den Abfall, also daß Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gleichsam zwei Hände Gottes sind, wovon die eine gibt, die andere züchtigt, oder zwei Säulen seiner Herrschaft, wovon die eine den Unschuldigen stützt, die andere den Schuldigen niederdrückt, so daß Gott über beide mit gleicher Macht herrscht. Darum singt der Prophet: „die Wege des Herrn alle sind Barmherzigkeit und Wahrheit (Ps. XXIV, 10)" d. h. Gerechtigkeit, weil, sagt der große heilige Thomas (1, 2, quaest. 93, art. 2) die Wahrheit die Grundlage des ewigen und unveränderlichen Gesetzes für alle vernünftigen Geschöpfe ist. Sind nun Erbarmen und Gerechtigkeit alle Wege des Herrn, sind sie die beiden Eigenschaften auf denen Gottes Glorie und Herrschaft ruhet, dann staune ich nicht mehr, ihr heiligen Engel, daß euch die Bußwirkung mit Ueber-

maß von Freude erfüllt, denn ihr erblicket darin den Gipfelpunkt der Herrlichkeit Gottes kraft seiner Erbarmung und Gerechtigkeit; Erbarmung in der Bekehrung, Gerechtigkeit in der Genugthuung; Erbarmung in der Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit in den Seufzern der Sünder" *).

Die ältesten Abbildungen Jesu Christi theils in den Katakomben, theils auf den Kelchen stellen ihn als den guten Hirten dar, bald mit dem Schäflein auf den Schultern nach unserer Parabel, bald so daß sie zur Seite stehen nach dem Gleichnisse bei Johannes (X, 1—16). Der Bilder auf dem Kelche gedenkt schon Tertullian **).

8. Oder welches Weib das zehn Drachmen hat, zündet nicht, wenn es eine Drachme verlor, Licht an und kehrt das Haus und sucht sorgfältig bis sie findet?

9. Und wenn sie gefunden hat, ruft sie ihre Freundinnen und Nachbarinnen zusammen und sagt: Freuet euch mit mir, denn ich habe die Drachme die ich verlor, gefunden.

10. Also, sage ich euch, ist Freude vor den Engeln Gottes über einen Sünder der Buße thut.

Das zweite Gleichniß, vom Weibe hergenommen entgegen dem Manne, und in ähnlichen, einfachen häuslichen Verhältnissen sich bewegend, entfaltet denselben Gedanken, aber so daß hier das äußere Motiv des Suchens, die Größe des Verlustes, dort, im ersten Gleichnisse, das innere, die Liebe, hervorgehoben wird.

---

*) Sermon pour la troisième dimanche après la Pentecôte. Mign. II, p. 135 sq. Vrgl. noch das schöne Wort des hl. Bonaventura: Gaudent et angeli de poenitentia hominis peccatoris, quia destruitur culpa, restituitur justitia, confutatur daemonum superbia, efficax efficitur angelorum custodia, reparatur ecclesia, placatur ira divina, et restauratur Jerusalem superna.

**) Im Buche de Pudicitia Cap. VII: A parabolis licebit incipias, ubi est ovis perdita a domino requisita et humeris eius revecta. Procedant ipsae picturae calicum vestrorum. Cap. X: patrocinabitur pastor quem in calice depingis. Zur letztern Stelle bemerkt Oehler: De figura pastoris in calice Christiano depicta memorat etiam infra cap. 13, aber von einer pictura pastoris findet sich da nichts vor.

Eine Drachme unter zehn wird schwerer vermißt, als ein Schaf unter hundert. Das ergibt sich schon aus den Verhältnißzahlen, wozu noch der Umstand kommt daß im Alterthum das Geld einen relativ viel höhern Werth hatte als in der Neuzeit; so war z. B. ein Denar oder eine Drachme der gewöhnliche Preis für den römischen Metzen (modius d. i. zwölf Pfund) Korn, und man erhielt um dieselbe Summe nach Josephus zwanzig Sextarii d. i. vierhundert Unzen Oel *).

Als Nebenumstand der aber zur Parabel in einem innern Verhältnisse steht, erscheint die Benennung des Geldstückes. Jesus wählte eine Drachme, weil sie, eine kleine Silbermünze, leicht verloren gehen konnte und schwer zu finden wor.

Alles übrige entspricht nun genau diesen beiden eben bezeichneten Momenten: der Schwierigkeit des findens die Sorgfalt im suchen, der Empfindlichkeit des Verlustes die Größe der Freude, wobei aber die Angabe des Maßes „mehr als über die neun Drachmen" wegblieb und wegbleiben mußte. Weil nämlich das Weib die Drachmen nicht liebte, konnte ein solcher Exceß der Freude auch nicht eintreten. Dieß ist aber nicht zu übersehen, denn darin zeigt es sich daß diese zweite Parabel ein schwächeres Abbild und Gegenstück der ersten ist. Die Parabel vom verlorenen Schafe erschöpft die Wahrheit welche Jesus durch sie aussprechen will, ganz und nach allen Seiten, die Parabel von der verlorenen Drachme nur theilweise und annähernd, so zwar daß sie für sich allein ohne Beweiskraft wäre. Man würde nämlich mit Recht einwenden: 1. Der Verlust einer Drachme ist für jenen der nur zehn hat, empfindlich und groß, der Untergang aber eines Sünders ist für Gott kein Verlust; sind wir nicht alle wie der Tropfen am Eimer? 2. Der Mensch sucht die

*) Drachme und Denar hatten im täglichen Verkehre, obgleich die erstere etwas schwerer war, gleichen Geldwerth, vrgl. Matth. XVIII, 28. II, S. 574. Der Werth der Drachme wird zu 6 ggr., der des Denars zu $5^1/_3$ ggr. berechnet. Eine Drachme war der tägliche Sold eines Hopliten: ὁ ὁπλίτης δραχμὴν ἐλάμβανε τῆς ἡμέρας. Thukid. Hopliten waren die schwer Bewaffneten, die Garde unter den Griechen.

Drachme nur um seinetwillen, nicht ihrethalber, unmöglich kann um seinetwillen Gott den Sünder suchen. Läßt sich dieß nicht in Zweifel ziehen, dann folgt mit derselben logischen Nothwendigkeit daß wir die zweite Parabel von der ersten nicht trennen dürfen, sie bildet einen Anhang, kein selbstständiges Ganze. Da nur die erste Parabel das beweist was Jesus den Pharisäern gegenüber zu beweisen hat, so ist damit auch zugleich die Frage entschieden, ob Lukas die Parabel vom verlorenen Schafe, die Matthäus in einem andern Zusammenhange mittheilt, hier eingeschaltet, oder ob sie Jesus wirklich vorgetragen habe *).

Die suchende Frau zündet ein Licht an, weil die innern Räume des Hauses dunkel sind **); sie kehrt das Haus d. i. sie entfernt den Staub der die Drachme ihrem Blicke entziehen könnte; sie sucht sorgfältig, nicht bloß so oben hin und hastig.

„Das Weib, sagt Origenes, das die Drachme verloren hatte, fand sie nicht außer, sondern in dem Hause. Du also, wenn du die Lampe anzündest, d. h. wenn du dich hingibst der Erleuchtung des heiligen Geistes und in seinem Lichte Licht siehest, wirst in dir die Drachme finden, denn in dir trägst du das Bild des himmlischen Königs. Da nämlich Gott im Anfange den Menschen schuf, schuf er ihn nach seinem Bild und Gleichnisse das er nicht außerhalb, sondern innerlich ihm anerschuf" ***). Gregor von Nyssa: „Die Aehnlichkeit mit dem Bilde Gottes ist ein Geschenk seines freigebigen Willens, nicht ein Werk unserer Natur; sie aber vom Schmutze der Sünde reinigen und die verlorene Schönheit wider herstellen, das ist unsere Aufgabe und, wie ich dafürhalte, Gegenstand der Parabel von der verlorenen Drachme. Darin fordert Jesus zuerst daß Licht angezündet werde, worunter er die Vernunft versteht die das Dunkel erleuchtet; dann

*) Auch bei Matth. XVIII, 12 — 14 steht sie in einem Zusammenhange aus dem sie nicht genommen werden kann. Jesus trug also dieselbe Parabel zweimal vor, beidemal vor andern Zuhörern und mit einem andern Vergleichungspunkte.

**) Das brachte die Bauart der Häuser und der Städte mit sich.

***) Hom. in Genes.

daß im Hause d. i. im eigenen Innern die verlorene Drachme gesucht werde; diese Drachme ist das königliche Bild welches nicht ganz verloren ging, aber im Schmutze verborgen liegt; dieser hinwider ist der Schmutz unserer fleischlichen Natur. Wird er durch ein sorgfältiges Leben entfernt, dann tritt wider zum Vorschein was wir suchen zur Freude für den findenden Geist und seine Nachbarn; Nachbarn aber sind alle mit dem Geiste verbrüderten Kräfte, Vernunft, Wille, Gemüth und wie sonst die Seelenkräfte genannt werden mögen" *). Gregor: „Das Weib hat dieselbe Bedeutung wie der Hirte; es bezeichnet Gott und seine Weisheit. Die Drachme welche ein Bild zu ihrem Gepräge hat, wurde vom Weibe verloren, als der Mensch sündigte. Das Weib zündete eine Lampe an, die Weisheit Gottes erschien in der Menschheit. Die Lampe ist Licht in einer irdenen Schale, dieses Licht in irdenem Gefäße ist die Gottheit im Fleische. Sowie das Licht brannte, kehrte sie das Haus; das Licht der Gottheit im Fleische weckte unser Gewissen. Nachdem das Haus gekehrt war, wurde die Drachme gefunden; nachdem das Gewissen aufgeschreckt war, wurde das Bild Gottes im Menschen wider hergestellt. Das Weib hatte zehn Drachmen; neun Ordnungen sind der Engel, damit die Zahl der Erwählten voll werde, erschuf Gott den Menschen der auch nach schwerer Verschuldung nicht verloren ging, weil ihn die ewige Weisheit im Fleische durch Wunder aus der irdenen Lampe leuchtend wider zurückgebracht hat" **). Makarius: „Als die Wittwe ihre Drachme verloren hatte, steckte sie zuerst ein Licht auf, reinigte dann das Haus, und darauf wurde die mit Schmutz und Staub bedeckte Drachme im Schutte gefunden. Ebenso kann die Seele ihre ursprünglichen (reinen) Gedanken aus sich selbst nicht finden, sondern erst, wenn das göttliche Licht angezündet ist und in das verfinsterte Haus ihrer Seele leuchtet" ***). Aber bei all diesen Deutungen ist das Wort Maldonats wohl zu beachten: „Ich will den Leser, vorzüglich zum Gebrauche in der

*) De Virgin. c. XII.
**) Homil. XXXIV.
***) Homil. XI, 7.

Predigt, vom allegorischen und mystischen Sinne nicht abhalten, vielmehr selbst die Quellen angeben aus denen er schöpfen mag, — daß er aber besonnen davon Gebrauch mache und über dem allegorischen Sinne den buchstäblichen nicht vergesse, kann ich nicht oft genug an's Herz legen" *).

11. Er sprach auch: Ein Mann hatte zwei Söhne.

Um die Parabel vom verlorenen Sohne, die Perle unter den evangelischen Gleichnissen, recht zu verstehen, müßen wir von ihrem Schlußsatze ausgehen; denn da zeigt sich der Ring welcher sie, als ein Ganzes, mit den beiden obigen Parabeln

---

*) Unter den Quellen verweist er, wie die meisten andern, auch auf August. lib. II, quaest. Evang. c. 33, was aber nicht richtig ist, denn dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Parabel vom verlorenen Sohne. Reischl folgt ganz dem hl. Gregorius: „neun Chöre der heiligen Engel und zur Vollzahl der Auserwählung ein zehntes Gebilde, der Mensch." Aus dem Kreise der Homileten sagt Hirscher speciell über unsere Parabel nur: „Seelen sind doch wohl mehr als ein Stückchen Geld. Wer darf es also an mir tadeln, wenn ich sie suche und der gefundenen innig freue?" Veith: „Es wird aber der Verwahrloste, in einem andern Bilde, auch einer verlorenen Münze oder Drachme verglichen, weil er, gleich dieser, in irgend einen düstern Winkel gerathen ist, wohin die Helle des Tages nicht reicht — und weil er gleichfalls in Staub und Moder vergänglicher und nichtswürdiger Dinge wie begraben liegt, wo er trotz seines Werthes mit verloren geht, wo sein Gepräge sich verwischt." Valent. Herberger: „Gott hat die Münze mit seinem Bilde geprägt und der Groschen verliert sich vom Tische der Gnade Gottes, aus dem Stande der Unschuld, aus dem Schoose seiner Liebe, er kollert in die Ritzen der Sünde, der Hölle. Der Teufel besudelt, beschneidet den Groschen, verdirbt das Schrot und Korn, mengt Kupfer darein. Der Herr Jesus nimmt das zu Herzen, klaget bitterlich im Oelgarten, sprenget sein Blut auf die Erde um des verlorenen Groschens willen. Er duldet Alles, kehret alle Winkel zu Jerusalem aus, läßt sich an's Kreuz schlagen an eben dem Ort, da man das Auskehricht pflegt hinzuschütten, damit unser Herz merke, er will im Auskehricht den Groschen suchen. Da er ihn hat, spricht er: Es ist vollbracht — und überantwortet den Groschen neben seinem Geiste dem himmlischen Vater zu treuen Händen in seine gnädige Sparbüchse." Citirt von Heubner der noch auf das schöne Wort des hl. Augustinus verweist: Sum nummus dei, a thesauro aberravi, miserere mei!

und mit der Thatsache auf welche hinwider diese gegründet sind, verknüpft, indem sie das Verfahren Gottes in der Aufnahme der Büßer nicht bloß widerholt, unter neuen Bildern, beschreibt, sondern auch zugleich rechtfertigt und zwar entgegen dem einzig noch übrigen Einwande von Seite der Gerechten. Nämlich auf die Einrede, eine solche Aufnahme der Sünder schließe in sich eine Zurücksetzung der Gerechten, lautet ihre Antwort: das Verfahren Gottes sei nur Ausdruck der Freude, nicht der Bevorzugung, der Freude über ein widergefundenes, nicht der Bevorzugung vor einem nie verlorenen Gute; es sei ein Strahl jener Liebessonne welche dem Gerechten ununterbrochen leuchte, und nur dadurch verschieden, daß ein Strahl welcher in Mitten einer dunklen Nacht aufglänze, intensiver erscheine, als derselbe am hellen Mittag. Oder, verschwinde vor dem Liebesworte: „all das meinige ist dein", nicht jene Auszeichnung bei dem Empfange des verlorenen Sohnes die, so groß sie sei, doch nur Einzelnheiten umfasse? Der Gerechte ist in einer bessern Lage und ist werthgeschätzt vor dem Büßer, eine vorübergehende Freudenbezeugung kann einen ungetrübten jahrelangen Freudengenuß nicht aufwiegen.

Dieser Rechtfertigung geht die Beschreibung dessen vorher was Gott zum Sünder hinziehe: der Anblick seines Elendes und die Aufrichtigkeit seiner Buße. Das ist ein zweiter und dritter Punkt durch welchen sich unsere Parabel als Ergänzung der beiden vorausgehenden zu erkennen gibt. Diese enthalten nämlich die Beweggründe welche in Gott liegen: sein Schmerz und seine Liebe; die unsrige jene welche im Menschen gefunden werden: sein Elend und seine Bußwirkung. Den letzten Punkt endlich bildet die Darstellung des Wesens der Sünde, gleichsam die Geschichte (Genesis) derselben.

Das sind die vier oder wenn man lieber will die zwei Hauptttheile der Parabel: die Sünde und ihre Folge — Elend und Noth, dann die Buße und ihre Folge — die Vergebung und Aufnahme, oder: der Abfall und Unfall, die Rückkehr und Aufnahme, letztere zugleich mit Beachtung dessen was dem Gerechten immer zu Theil wird. Auf einen Ausdruck

gebracht, ist die Parabel vom verlorenen Sohne ein Abbild der Geschichte des bußfertigen Sünders im Lichte der Offenbarung angeschaut, und in so ferne alle Menschen Sünder sind, eine Geschichte der ganzen Menschheit *).

12. Und der Jüngere von ihnen sprach zum Vater: Vater gib mir den treffenden Vermögenstheil. Da theilte er unter sie das Vermögen.

Nach den gesetzlichen Bestimmungen wurde ein Besitz in so viele gleiche Theile zerlegt, als die Zahl der Erben, eins dazu gezählt (n + 1), betrug, in sechs Theile z. B. wenn es fünf, in drei wenn es zwei Erben waren. Davon erhielt der Erstgeborene zwei Theile; in unserer Parabel also zwei Drittheile und eins der jüngere.

---

*) Mald. bezeichnet als Zweck der Parabel die Bestätigung des vorausgehenden Satzes daß im Himmel eine größere Freude sei über einen Sünder der Buße thue als u. s. w. Diesem folge wie ein Anhang die Zurechtweisung des unzufriedenen ältern Sohnes, unter dem die murrenden Pharisäer bezeichnet seien. Ebenso Jansen: ita ut sit quasi appendix praecedentium et explicatio illius laetitiae — ut sic amplius confunderet pharisaeos. Mit denselben Worten Corn. a Lap.: Scopus parabolae — ut per illam ostendat Christus, quantum bonum et gaudium sit in coelo ob peccatorum conversionem ac consequenter perperam murmurare pharisaeos. Gut Kistemaker, nur ohne Hervorhebung des Zusammenhanges: „Jesus stellt in diesem Bilde dar, wie einer Sünder wird; wie es komme, daß er in sich gehe; wie Gott der Vater ihn — aufnehme." Meyer: „Um diese Lehre (V. 7 u. 10), und zwar insbesonders die Entwicklung und den Verlauf der Buße, die Freude Gottes und das Verhältniß des Gesetzgerechten zu dieser Freude — zu veranschaulichen, fügt Jesus u. s. w." Ganz eigenthümlich Reischl: „Auch dieß dritte, wunderbar schöne Gleichniß gilt dem Verhältniß der Sünder zu den Gesetzgerechten im Angesichte Gottes des Erlösers. — Das Gleichniß enthält einen Schluß von dem Höhern zu dem Minderen: wenn Buße und Sündenvergebung ein so freudenreicher Triumph der göttlichen Barmherzigkeit ist, daß er selbst die gewöhnlichen Beziehungen (V. 31) des idealen Gerechtseins überbietet; wie wenig Befugniß haben Pharisäer und Schriftgelehrte, zu murren über Erbarmen gegen Sünder (V. 2), sie, deren Gerechtigkeit nur eine äußerliche und ein Deckmantel so vieler Geistessünden ist."

Der Sohn hatte kein Recht, die Auslieferung des ihm zustehenden Vermögens zu fordern; der Vater keine Pflicht, sie zu leisten. Daß er's doch thut, liegt nicht in der Natur der Parabel, etwa als Folge einer unvorsichtigen Vorliebe und Charakterschwäche des Vaters, sondern in ihrem Zwecke, in ihrem Ziel und Ende, sowie daß der andere nicht auch in die Fußstapfen seines Bruders tritt. Dagegen fordert Natur und Wesen der Parabel, nicht aber ihr Ziel und Ende, daß der Jüngere das Erbtheil fordere; denn beim Aeltern, dem Erstgebornen, hätte der Vorgang einen ganz andern Charakter angenommen; er hätte ein Erbtheil nur unter Verzichtung auf das Recht der Erstgeburt fordern können *).

Die Form der Parabel ist somit ihrem sachlichen Inhalte und ihrem Zwecke vollkommen angepaßt, und nur in so weit ideal gehalten, z. B. in der Voraussetzung eines sehr großen Reichthums der dem Vater die Ausbezahlung leicht machte, als dieß, ohne mit dem Thatbestande in Widerspruch zu kommen, geschehen konnte.

13. Und nach nicht vielen Tagen raffte der jüngere Sohn alles zusammen und zog fort in ein fernes Land, und dort vergeudete er sein Vermögen durch ein ausgelassenes Leben.

Der Sohn verließ nicht augenblicklich seine Heimath; er wollte den Schein vermeiden, als ob er deßhalb sein Vermögen gefordert habe; aber bald fühlte er sich durch die väterliche Nähe beengt, und er zog fort ausschweifenden Sitten fröhnend die sein Vermögen bald aufzehrten.

Diese beiden Verse (12 u. 13), den ersten Theil der Parabel umfassend, entwerfen in kurzen, kräftigen Zügen ein anschauliches Bild der Sünde nach ihren drei Entwicklungsstufen: die Begier-

*) Unrichtig Euthym. νεώτερον ὀνομάζει — ὡς νηπιόφρονα καὶ εὐεξαπάτητον, dem die spätern nur zu bereitwillig beistimmten. Maldonat: Solent juniores minus esse prudentes. Jansen: ut solet aetas illa minus sapere. Alex. Natal.: sub adolescentis typo significatur insipientia peccatoris. Cornel. a L. u. s. w. Maßl, Meyer, Osterzee u. s. w.

lichkeit welcher nicht widerstanden wird, die That der Sünde, die Gewohnheit der Sünde, oder wie man sich noch ausdrücken könnte: die Selbstbestimmung zum Bösen, die Absage von Gott, die Herrschaft des Bösen.

Der Vater ist Gott, die beiden Söhne die Menschheit, aber nicht die ursprüngliche, ideale, sondern die geschichtliche, doch betrachtet als im Hause Gottes seiend, im Zusammenhange mit Gott durch den Verband der alt- und neutestamentlichen Kirche. Das Vermögen sind die Güter und Kräfte des Menschen insgesammt, sowohl was allgemein den Menschen zum Menschen macht, als auch was Gott dem Einzelnen speciell an leiblichen, geistigen und übernatürlichen Gaben zugetheilt hat. Zu den natürlichen Gütern der menschlichen Natur, wie sie z. B. Augustinus*) aufzählt: „Leben, Verstand und Gedächtniß", kommen auch die übernatürlichen. Die Forderung an den Vater entspringt nicht aus dem freien Wahlvermögen, sondern aus der bösen Begierlichkeit, der Concupiscenz, jener Wurzel der Sünde welche auch im Widergebornen zurückgeblieben ist**). Es war die Versuchung welche der jüngere Sohn, ungleich dem ältern, nicht überwand. Der Wille, nach eigenem Gutdünken zu leben — war die Empfängniß der Sünde welche mit der Entfernung aus dem väterlichen Hause geboren, zur That wurde; denn die Sünde ist ihrem Wesen nach Abfall, Entfernung von Gott, ein ungöttlicher und gottwidriger Gebrauch der Güter, äußere er sich im Einzelnen wie immer, was von der Natur der Sünde abhängt. Ist die Sünde begangen, dann entwickelt sich das dritte Stadium — die Herrschaft der Sünde. Die sündliche Neigung, welche nicht überwunden wird, gewinnt von Tag zu Tag an Stärke, sie wird zur Leidenschaft; diese aber ist ein Fieber das die Kräfte des Menschen aufzehrt — er verschwendet sein Vermögen, er

---

*) Id quod illi est vivere, intelligere, meminisse. Ebenso Hieron.: omne quod vivimus, sapimus, cogitamus, in verba prorumpimus.

**) Fateri oportet — in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem remanere, und kurz zuvor: ita ut peccatorum radices animo infixae adhuc remaneant. Catech. Roman.

versinkt als Gewohnheitssünder in den Abgrund der socialen Laster, wenn ich diesen modernen Ausdruck gebrauchen darf. Das sind die drei Stufen: die Begierlichkeit fordert die Herausgabe der Güter, die Sünde ist ihr gottwidriger Gebrauch, die schwere Sünde, die Gewohnheitssünde ihre Vergeudung, der Verlust der Gnade, die Entartung der Kräfte, Anlagen und Gaben. Die Entfernung aus dem Hause bereitet sich in der läßlichen Sünde vor und vollzieht sich in der schweren Sünde, jene schwächt, diese tödtet das Leben der Gnade in uns. Im Sündenleben werden alle Güter vergeudet; entweder gehen sie im eigentlichen Sinne verloren, wie die Gnade, die rein zeitlichen Güter: Gesundheit, Vermögen, Ehre; oder sie entarten, werden geschwächt und verdunkelt, nämlich jene welche zur geistigen Natur des Menschen gehören, Verstand und Wille.

Sehr viele Erklärer enthalten sich jeder Ausscheidung der einzelnen Momente. Mald. sagt nur, die Parabel entwerfe in einem ausgelassenen Jünglinge das Bild des Menschen, speciell des Sünders. Meyer: „das sündliche Wesen entwickelt sich von einer von Gott sich lostrennenden Selbstständigkeit aus unter dem Befriedigen unsittlicher Lust.“ Olshausen: „das Verlassen des väterlichen Hauses führt auf den Abfall von Gott.“ Reischl: „In der (durch falsche Selbstwilligkeit) herbeigeführten Ferne von Gott — von Furcht und Liebe Gottes — verschwinden die natürlichen und übernatürlichen Gnaden der Seele hingeopfert den Leidenschaften und Lüsten der Welt.“ Andere übergehen die einzelnen Momente nicht, aber meist in praktischen Anwendungen ohne Rücksicht auf innern Zusammenhang und wirklichen Fortschritt. Z. B. Jansen: Gott überlasse dem Menschen seine Gaben zur freien Verfügung; der jüngere eile davon, um ihrer in Freiheit zu genießen; die Fremde sei die Vergessenheit Gottes und der Ehre, die Verschwendung der Mißbrauch der Güter. Lisko: Die Absicht der Entfernung sei das Streben glücklich zu sein; als Bedingung des Glückes erscheine die Unabhängigkeit, außer Gott versinke der Mensch immer tiefer, u. s. w. Der Grund davon scheint mir darin zu liegen daß man den eigentlichen Ausgangspunkt der Sünde verkannte und nun ganz im Ungewissen

war, wo diese beginne. Man sah in der Forderung nur eine Wirkung des menschlichen freien Wahlvermögens, des liberum arbitrium *), während sie eine Wirkung der bösen Begierlichkeit, der Concupiscenz und als solche der Anfang der Sünde ist **).

14. Nachdem er aber alles verschwendet hatte, entstand eine große Hungersnoth in jenem Lande, und er fing an Mangel zu leiden.

Zweiter Theil des Gleichnisses: die Folge der Sünde. Die Sünde stürzt den Menschen in eine Tiefe des Elendes aus dem es keine Errettung gibt, außer durch aufrichtige Buße und Umkehr zu Gott. Auch die Beschreibung dieses Punktes bewegt sich in drei Absätzen: das Elend, der Rettungsversuch, dessen Fehlschlagen.

Zwar hat jede Sünde ihre eigene Folge, die der Verschwendung ist eine andere als die des Geizes, die Folge der Fleischessünde verschieden von der der Geistessünde des Hochmuthes u. s. w., aber gleichwie alle am Wesen der Sünde, so participiren sie auch alle an der Folge welche dem Wesen der Sünde inhärirt, und diese ist der endliche Hunger, das Ungenügen, die Leerheit, das Gefühl des Mangels. Dieses tritt nicht nur ein, wenn die Kräfte nachlassen und dem Triebe der Leidenschaft nicht mehr folgen können, oder wenn die Mittel zu ihrer Befriedigung fehlen und die Quellen des Sündengenusses versiegen, sondern selbst mitten im Genusse. Denn alle Sättigung bisher war nur scheinbar; ist nun der Zeitpunkt gekommen, wo auch dieser Schein wegfällt, da hungert der Mensch essend, er nährt im Genusse den gefräßigen

*) Liberum arbitrium nach Thomas facultas voluntatis et rationis. 1. quaest. 83. 2. Das durch dieses Vermögen zu Stande gekommene heißt voluntarium.

**) Z. B. Kistemaker: „Wie jener Sohn, so hat der Sünder alles was er besaß, natürliche und übernatürliche Güter, von Gott seinem Vater überkommen, der ihm, sie zu verwenden, freien Willen ließ. Aus Hang zur gesetzlichen Freiheit, zur Ungebundenheit verwendet er diese nach seiner Willkühr, nach seinen Gelüsten, verlassend seinen Vater u. s. w.“

Hunger *). Nichts ist mehr im Stande, Genügen, Befriedigung, Ruhe seinem Herzen zu verschaffen. Mitten im Ueberflusse umgibt ihn eine dürre Weide, herrscht eine große Hungersnoth, wie sich unsere Parabel so bezeichnend ausdrückt; denn nicht bloß der irrende Sohn wurde arm, sondern auch die Gegend, die Region in welcher er sich bewegte, wurde unfruchtbar, bot ihm keine Stillung seiner innern Qual.

Wie schön zeichnet diese Qual der hl. Augustinus in seinen Bekenntnissen: O verschlungene Pfade! Wehe der verwegenen Seele welche hoffen konnte, daß sie, indem sie sich von dir entfernte, etwas Besseres finden würde. Gewandt und umgewandt auf den Rücken, auf die Seite, auf den Bauch, alles findet sie hart; du allein bist ihre Ruhestätte **). „Immer leidet Hunger, sind die Worte des hl. Ambrosius, wer es nicht versteht, sich mit himmlischer Speise zu sättigen" ***). Das Vergnügen hört auf, die Schande bleibt, die Mühe hört auf, die Ehre bleibt — ein alter Spruch †).

15. Da ging er hin und hängte sich an einen Bürger jenes Landes, und er schickte ihn auf sein Landgut, Schweine zu hüten.

Ein Rettungsversuch. War es der einzig denkbare? Ich

---

*) Cicero de re publ. lib. VI: graves dominae cogitationum libidines infinita quaedam cogunt atque imperant, quae expleri atque saturari nullo modo possunt. Aehnlich Seneca: Multo difficilius est, facere ista quae facitis — quid ira laboriosius? — quid crudelitate negotiosius? vacat pudicitia, libido occupatissima est, omnium denique virtutum tutela facilior est: vitia magno coluntur. Erstere Stelle citirt von Cornel. a L., letztere von Grotius.

**) Lib. VI, c. 16: Vae animae audaci quae speravit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram! Versa et reversa in tergum et in latera et in ventrem, et dura sunt omnia, et tu solus requies.

***) Lib. VII in Luc.

†) Praeclarum illud Musonii, abire voluptatem, manere turpitudinem, quum in recte factis abeat labor, maneat honestas (Grotius). Der Prophet faßt alles in ein Wort zusammen: non est pax impiis (Js. XLVIII, 22).

glaube nicht. Er hätte ja auch ein Räuber, oder ein vagabundirender Bettler werden, oder sich einem schmählichen Gewerbe hingeben können. Sein Rettungsversuch war nicht der rechte, aber doch ein ehrlicher. Das scheint mir entscheidend gegen die sehr beliebt gewordene Annahme welche den Verirrten in neue Sünden und gleichsam viehische Laster versinken und sich ganz und gar dem Teufel übergeben läßt. Jesus hätte andere Bilder wählen müßen, um den vermeintlichen Zustand der äußersten Verkommenheit und Verwilderung zu bezeichnen. Huren halten ist ehrlos, aber Schweine hüten macht auch in den Augen des Juden nicht ehrlos. Der bildliche Ausdruck in unserer Parabel bezeichnet einen aufrichtigen Versuch, sich selbst zu helfen. Der Bürger jenes Landes ist alles wo man Hilfe und worin man Trost sucht, außer Gott: die Philosophie, die Kunst, die schöne Literatur, die Welt oder die Einsamkeit, die Arbeit oder die Muße. Der Sünder will den Frieden den er verloren hat, wider erhalten, und wird vielleicht ein bewunderter Philosoph, Dichter oder Staatsmann; aber dieß alles gibt ihm nicht was er sucht, es ist in den Augen Jesu ein Schweinehüten, bei dem man sich nicht einmal am Schweinefutter sättigen kann. In ähnlicher starker, aber ganz sachgemäßer Weise drückt sich auch der Apostel aus: „Ich habe alles gerne verloren und erachte es für Unrath, damit ich Christum gewinne (Phil. III, 8).“

Maldonat sagt: „Theophylaktus erklärt „er ging hin“, durch: er nahm zu im sündigen. Es könnte passend scheinen, wenn es einen Grund im buchstäblichen Sinne hätte, aber einmal fehlt ihm dieser ganz und gar, ferner ist „sich an einen Bürger hängen“ eher Sache der Tugend und des Fleißes, als der Sünde.“ Doch beachteten die andern Erklärer dieß nicht, sondern überboten sich gegenseitig in den schwärzesten Schilderungen der Ruchlosigkeit des verlorenen Sohnes. Selbst der nüchterne Jansen hat: „Durch all das wird der jammervolle Zustand des Sünders bezeichnet, der sich immer mehr dem Teufel ergibt, in viehische Laster versinkt, und endlich dahin kommt daß er Hilfe selbst bei den bösen Geistern sucht.“ Reischl: „Der verirrte Sünder geht noch tiefer in die Gott fremde Welt. Das

freigeborne Kind des Hauses wird „Knecht“ bei einem „Bürger“ d. i. bei einem der „Inhaber“ und Mächte dieser Welt, bei den bösen Geistern, und es dient, zur Tiefe sittlicher Entwürdigung herabgesunken, dem schmutzigen Viehe der Sohn, welcher frommer Vaterliebe zu gehorchen verschmäht hatte.“ Heubner: „Der um Alles gekommene Sünder muß sich endlich andern Sündern hingeben zum Dienste, ihre Säue hüten, ihre viehischen Wollüste bedienen.“ Lisko sagt zuerst: „Der Sünder sucht Befriedigung bei den Kindern der Welt; weltliche Weisheit, weltliche Bestrebungen und Arbeiten sollen ihm die nöthige und gehoffte Hilfe gewähren“, führt aber dann gleich Theremin's Worte an: „Dasjenige, wobei wir alle Gefühle von Ehre und Scham, die uns noch geblieben sind, verleugnen müßen, was uns, den schon so tief Gesunkenen, dennoch die größte Ueberwindung kostet, das verlangt jetzt von uns die Sünde; und wir thun es, weil es uns an Muth fehlt, alle unsere Verhältnisse aufzuheben u. s. w.“ Und er selbst widerum: „nach jüdischen Begriffen, da die Schweine unrein waren, Bild der allergrößten Noth, des schrecklichsten Elendes, der tiefsten Versunkenheit“, als ob Noth und Versunkenheit geradezu identisch, und Schweine hüten etwas viel schrecklicheres wäre, als ein „heilloses Leben“ führen.

16. Und er wünschte, von den Schoten welche die Schweine fraßen, seinen Bauch zu füllen, und niemand gab sie ihm.

Nach der Schilderung welche unsere Parabel entwirft, hütete ein anderer die Schweine und ein anderer schüttete ihnen das Fressen vor; letzteres that wahrscheinlich derjenige Knecht welchem die Besorgung der Feld- und Baumfrüchte oblag; denn die benannten „Schoten“ sind das Johannisbrod, womit man im Alterthume die Schweine mästete, obwohl es nebenbei auch von den Armen gegessen wurde, so daß es nach seinem Gebrauche etwa unserer Saubohne (vicia faba) gleich kommt. Jesus sagt nicht daß der verlorene Sohn mit den Schweinen essen wollte und daran etwa gewaltsam gehindert wurde, sondern daß er selbst mit dieser elendesten aller Nahrung gerne seinen Bauch

gefüllt hätte, wenn es ihm möglich gewesen wäre. Welche Speise er bekam, bleibt unerörtert; nur das wird hervorgehoben daß sie seinen Hunger mehr reizte als stillte. Eine Anfüllung des Magens, wenn auch mit einer unverdaulichen Speise, stillt wenigstens für einige Zeit den Schmerz des Hungers, das eigentliche Hungergefühl. Der Ausdruck „den Bauch d. i. den Magen füllen" ist daher nicht unedel, aber dem unedeln Objekte homogen, sondern ganz wahrheitsgetreu und sachgemäß *).

Ich halte dafür daß man nicht berechtigt sei, nach der speciellen Bedeutung der Schoten zu fragen, aus dem Grunde, weil er sie nicht zu essen bekam. Die Erklärung muß sich beschränken, den Gedanken welchen das Bild abprägt, im allgemeinen darzulegen, und dieser ist: der verlorene Sohn fand nicht das geringste und armseligste, was seinen quälenden Hunger auch nur vorübergehend gestillt hätte. Denkt man z. B. bei den Schweinen an verkommene Menschen aus dem hohen oder niedern Pöbel, und bei Schweinefutter an die Art wie sie ihre Lüste befriedigen in feiner oder grob viehischer Weise: dann war es ja sein Glück, von solchem Futter nichts bekommen zu haben.

Sein nicht zu stillender Hunger war in der That sein Glück; das Elend, nicht die Verkommenheit brachte ihn zu sich; mittelst des Elendes wirkte die zuvorkommende und vorbereitende Gnade auf ihn ein; hätte Gott von ihm gelassen, dann würde er Saubohnen gefunden haben, um sich an ihnen zu sättigen.

Behalten wir dieß im Auge, so ergibt sich daß die ziemlich stabil gewordene Erklärung zu der sich, wenn auch mit Beschränkungen, Maldonat bekennt, nicht haltbar ist. Seine Worte sind: Fast alle Auctoren welche wir (oben) benannt haben, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Beda, deuten die Schoten von den eiteln weltlichen Wissenschaften, — andere, wie Euthymius,

---

*) De Wette: „unedler Ausdruck für: den Hunger stillen." Ebenso Oosterzee; dagegen Meyer: „gewählter Ausdruck für die Begierde des Hungrigen." Mald.: solent qui admodum famelici sunt cupere vacuum omnino ventrem de re aliqua implere, nec ullum ciborum habere discrimen, modo rabidam famem sedent.

von den Wollüsten, und wider andere von den Sünden welche um so unersättlicher werden, je mehr man sich ihnen hingibt; so Theophylactus. Ich, auf meinem ersteingeschlagenen Wege verharrend, halte dafür daß nichts anderes als die elende Lage des Jünglings und darin der noch erbarmungswürdigere Zustand eines Sünders bezeichnet werde, der, versunken in das äußerste Sittenverderbniß, der Gnade d. i. aller geistigen Speise so sehr beraubt ist daß er sich nicht einmal an Schoten d. i. an natürlichen Gaben woran die Philosophen und anderen den Schweinen ähnliche Menschen Ueberfluß haben, sättigen kann. So überaus blind ist er in seinen Sünden daß er nicht sieht was allen übrigen Menschen das Licht der bloß natürlichen Erkenntniß zeigt."

Für sich allein betrachtet, ist ganz richtig was der hl. Hieronymus sagt: „Speise der Dämonen (d. i. der Schweine) sind die Lieder der Dichter, die weltliche Weisheit, der Pomp rednerischer Figuren. Dieß alles ergötzt durch seine Süße, aber es enthält keine Sättigung der Wahrheit, keine Kräftigung der Tugend. Ihre Liebhaber leiden immer an Hunger nach der Wahrheit und der Gerechtigkeit" *); oder der heil. Augustinus: „Schoten sind die weltlichen Wissenschaften, die erklingen in unfruchtbarer Lieblichkeit, die austönen in Wort und Lied das Lob der Götzen und die Fabeln der Nationalgottheiten, an denen sich die Dämonen laben" **); aber eine Anwendung auf unsern Fall lassen diese Worte nicht zu, weil der verlorene Sohn von all diesen Süßigkeiten nichts bekommen hätte ***). Die Stelle müßte

*) Epistol. ad Damasum.

**) Quaest. Evangel. lib. II, quaest. 33. Maldonat citirt sie gleichfalls; in der neuen Mainzer-Ausgabe von Sausen fiel pertinentium aus, wodurch der Satz unverständlich wurde; lies: laudes idolorum fabularumque ad deos gentium pertinentium.

***) Dasselbe gilt auch, wenn z. B. Heubner sagt: „Träber (nach der Uebersetzung Luther's) ist Alles außer Gott, und wenn es dir in silbernen und goldenen Schalen dargereicht wird, und ob es auch Zuckerbrod wäre." Nouv. Testam. avec des reflexions: „Die Lüste der Welt sind Schweinefreuden, immer strebend zur Erde, immer in Unflath und Schmutz."

lauten: Und er füllte mit den Schoten der Schweine seinen Bauch, aber sie sättigten ihn nicht.

17. Da kam er zu sich und sprach: Wie viele Taglöhner meines Vaters haben Ueberfluß an Brod, ich aber komme hier vor Hunger um.

Der dritte递Haupttheil der Parabel: die Umkehr, in drei Absätzen und drei Versen: das stillehalten oder die Einkehr in sich, der Vorsatz der Umkehr, seine Ausführung (V. 18 u. 19). Der Rettungsversuch war vollständig gescheitert, der Darbende hatte keine Hilfe gefunden; da hielt er an; in stiller Einkehr und ernster Selbstbetrachtung überschaute er, zu sich gekommen, d. i. nüchtern und ungetrübten Auges, seine Lage und erkannte daß er auf diesem Wege verloren gehe, „hier komme ich um.“ Diesem grauenvollen Bilde des Hierseins stellt sich das liebliche Bild der Heimath unwillkührlich gegenüber; daheim: lauter Ueberfluß, hier: lauter Mangel; daheim: Leben, hier: der Tod. Ich hatte mir vorgespiegelt, daheim Mangel zu leiden und in der Ferne Ueberfluß zu finden; ach, wie ist's ganz anders geworden!

Das überwiegende Gefühl bei dieser Selbstschau ist der Schrecken über den sich aufdringenden Gedanken: hier komme ich um, so bin ich ein verlorener Mensch. Nicht im Rückblicke auf die Vergangenheit, sondern im Hinblicke auf die Zukunft *), nicht in der Vergleichung mit dem was er einmal hatte, sondern im Anblicke dessen was ihm bevorsteht, liegt der Anfang seiner Sinnesänderung. Die heilige Furcht welche den Menschen ergreift, wenn er im Lichte des Glaubens seinen Zustand erkannt

*) So Lisko: „Tagelöhner und Sohn; jene haben reichliche Fülle, dieser leidet Mangel! In dieser Vergleichung liegen die ersten Spuren der Sinnesänderung; der Aufenthalt im Hause des Vaters erscheint ihm jetzt wieder wünschenswerth u. s. w.“ Oosterz.: „Zuerst vergleicht er seinen Zustand mit dem der höher Bevorzugten (?).“ Auch Reischl: „er erkennt sein ursprüngliches, kindliches — Verhältniß zu dem himmlischen Vater. Der Reuiggewordene vergleicht es nun mit dem Zustande, welchen das Böse über ihn gebracht. Da entfaltet sich mit dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit in ihm auch der Entschluß, Sühne und Erlösung zu suchen.“

hat, ist nach der Kirchenlehre, ganz in Uebereinstimmung mit unserer Parabel, der Anfang der Rechtfertigung *). Die pure vergleichende Rückerinnerung ist es nicht, weil eine solche keineswegs bei allen statt findet die Buße wirken, nicht bei Heiden, und nicht bei den Tausenden die von Jugend an im Schmutze der Sünden lebten, darin geboren und großgezogen wurden.

Noch sind ein paar Besonderheiten in's Auge zu fassen. 1. In der Parabel, für sich allein, ist die Erkenntniß zu welcher der Verirrte kommt, eine Rückwirkung des Mangels, im Geistesleben aber das sie abbildet, ist sie eine Wirkung der Gnade welche sich des Mangels als eines Mittels bedient; da ist sie wesentlich ein übernatürliches Licht; denn man kann sein Elend bitter fühlen, ohne zu wissen oder zur Einsicht zu gelangen daß und in welchem Maße man es einmal gut gehabt habe. 2. Der Ausdruck „Ueberfluß an Brod" d. i. an Nahrung steht entgegen dem umkommen vor Mangel; Brod ist also im weitern Sinne gebraucht, nicht im engern als Gegensatz von den Schoten der Schweine: „jene haben Brod, ich nicht einmal Schoten"; denn diese wären ja keine Speise zum Leben, sondern vielmehr zum Tode gewesen. 3. Die Bezeichnung „Taglöhner" wird gewählt, weil auch der verlorene Sohn in das Verhältniß eines Taglöhners getreten war, und weil sie dem Herrn noch ferner standen, als die Knechte und Mägde die mit zur Familie gehörten; es erhöht den Contrast und mit ihm das Gefühl des Schreckens. Wohl gibt es im Hause Gottes keine Taglöhner und keine Knechte, sondern nur Kinder; aber unter diesen gibt es Abstufungen, erste und letzte, reich begabte und wenig begabte, bevorzugte und nicht

*) Concil. Trid. Sess. VI, de Justific. cap. VI: modus praeparationis: Disponuntur ad ipsam justitiam, dum — peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes, deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt. Ebendas. Canon VIII: Si quis dixerit, gehennae metum, per quem ad misericordiam dei de peccatis dolendo confugimus — peccatum esse — anathema sit.

bevorzugte, also ein ähnliches Verhältniß wie zwischen Kind und Knecht und Taglöhner, nur daß alle ein Band der Liebe und Gnade, der Kindschaft Gottes umschlingt. Die Anwendung modificirt sich deßhalb nach dem Einzelnen der Buße wirkt. Wenn er auch ein Letzter gewesen wäre im Hause Gottes, welcher Ueberfluß umströmt da selbst die niedrigsten Taglöhner! War er aber ein Sohn, ein Priester, ein Oberer, ein Reichbegabter durch Erziehung und Talente, wie schmerzlich muß der Gedanke werden: So viele Arme, so viele Schwache, so viele die wenig behütet wurden, erfreuen sich des Friedens mit Gott, und ich habe mich verirrt in einer Wüste wo ich vor Hunger vergehe.

18. Ich will aufstehen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe gesündigt wider den Himmel und vor dir.

19. Ich bin nicht mehr würdig, dein Sohn zu heißen, mache mich wie zu einem deiner Taglöhner.

20. Und er stand auf und kam zu seinem Vater.

Der Vorsatz der Umkehr und seine Ausführung. Zum Vorsatze der Umkehr, d. i. der Rückkehr in das väterliche Haus gehört mehr als die bloße Erkenntniß daß der Weg auf dem man wandle, in's Verderben führe. Die Umkehr, das innerlich schwierigste, weil beschämendste, fordert Erkenntniß der Sünde und Entschlossenheit zu ihrem Bekenntnisse, Reue und Bereitwilligkeit zur Genugthuung. Anders ist an eine Umkehr, getragen von der Hoffnung der Vergebung, nicht zu denken. Eine Erkenntniß zu der man sich nicht bekennen wollte, wäre Verleugnung, und eine Reue die keine Genugthuung leisten wollte, eine Heuchelei. Nur darin besteht die Buße daß man für seine Sünde büßt durch Bekenntniß und Genugthuung.

Da von den Acten der Erkenntniß und des Bekenntnisses, der Reue und der Genugthuung nur der zweite in die Sichtbarkeit tritt, Bekenntniß und Genugthuung, während Erkenntniß und Reue innerliche Vorgänge sind, so beschränkt sich naturgemäß die Parabel auf die Mittheilung der Bereitwilligkeit zum Bekenntnisse: „ich will sagen", und der Bereitwilligkeit zur Genug-

thuung: „mache mich." Der äußere Act hat den innern zu seiner Voraussetzung und bewegenden Ursache. Die Form des Bekenntnisses (V. 18) ist das schönste Zeugniß für die vollkommene Erkenntniß, und die Form der Bereitwilligkeit zur Bußwirkung (V. 19) der reinste Spiegel der wahren, übernatürlichen Reue. Darüber genügen wenige Worte.

„Ich habe gesündigt wider den Himmel", d. i. wider Gott der vom Himmel herab die Welt regiert. Die Sünde ist ihrem Wesen nach wider den Himmel, wider die ewige Ordnung welche im Himmel ihren Ursprung hat, gerichtet*). In der Beleidigung Gottes (offensa et injuria dei) besteht das Wesen der Sünde. „An dir allein hab' ich gesündigt", betete David (Ps. L, 6) in einer Sünde die andere Interessen in erster Linie zu berühren schien**). Der weitere Zusatz: „und vor dir" wird gerne als synonym mit dem vorausgehenden durch „wider dich (wider den Himmel und wider dich)" erklärt, oder, indeß nur scheinbar verschieden, durch: „im Verhältniß zu dir (kraft des Verhältnisses

*) Der hl. Augustinus (cont. Faust. lib. XXII, c. 2) definirt die Sünde als factum, dictum aut concupitum contra legem dei aeternam. Thomas (I. 2. quaest. 7, art. 6) und die spätern Theologen ergänzen nur die zwei Worte voluntarium und omissio, um die Definition vollständig zu machen: peccatum est voluntarium factum, dictum, concupitum aut omissio contra legem dei aeternam. Dazu bemerkt Abelly: quod ita verum est, ut etiam transgressiones illae, quae contra leges ecclesiasticas aut civiles committuntur, eatenus sint peccata, quatenus leges illae a lege aeterna derivantur, vel cum ea concordant, vel ex ea vim obligandi accipiunt (Medulla II, 218).

**) Von den alten Erklärern welche bei dem Vater der Parabel nur an Gott dachten, siehe über die Gegenüberstellung von in coelum und coram te, z. B. August.: Utrum hoc est peccavi in coelum, quod est coram te: ut coelum appellaverit ipsam summitatem patris — an potius peccavi in coelum coram sanctis animis, in quibus est sedes dei: coram te autem, in ipso penetrali interiore conscientiae. An potius sieht man daß er sich zum zweiten hinneigt. Hieron.: Peccaverat in coelum, qui Jerusalem coelestem reliquerat matrem, peccaverat coram patre, qui conditore deserto, lapides fuerat et ligna veneratus. Petr. Chrysol.: Peccavit in coelum, dum in coelo solem, lunam, sidera deos esse blasphemat (Sermo V).

in dem ich zu dir stehe)." Aber eine solche Bedeutung „wider, in Verhältniß" hat „vor" weder hier noch anderswo. „Vor dir hab' ich gesündigt" heißt nichts anders als: vor deinen Augen, in deinen Augen. Was ich that, war in deinen Augen Sünde. Darin liegt die größte Selbstanklage und die glänzendste Rechtfertigung des Vaters. Der Sohn hatte nicht gethan, was der Vater billigte oder in verblendeter Liebe nachsah, sondern was er als eine schwere Verirrung vom Anfang an erkannte, bezeugte und beweinte. Der Sohn bringt keine Entschuldigung für sich vor, sondern nur bittere Anklage: du bist ganz rein, ich, ich ganz allein bin schuldig.

Beachten wir, daß die Worte: „Ich bin nicht würdig, dein Sohn zu heißen, mache mich u. s. w.", wie wir schon sagten, die Bezeugung der Bußwirkung d. i. der Bereitwilligkeit zur Genugthuung enthalten, nicht ein Ausdruck purer Demuth sind, wofür man sie gerne ausgibt *): dann machen sie in der Anwendung so wenig Schwierigkeit, als die vorausgehenden von den Taglöhnern im Hause des Vaters. Der Sohn unterwirft sich allem was ihm der Vater aufzulegen für gut finden wird — jeder Arbeit, jeder Demüthigung, jeder Entbehrung, wenn er nur Vergebung findet. Ich weiß für diese Gesinnung keine andere Bezeichnung als Bereitwilligkeit zu jeder Art Bußwirkung und Genugthuung, in so ferne eine solche nur immer geleistet

---

*) Maßl: „Das waren die Gefühle der Reue, des Schmerzes über seine begangenen Sünden, der Demuth und Zerknirschung, der Straffälligkeit und Unwürdigkeit vor dem Vater." Und so gewöhnlich ohne Ausscheidung der einzelnen Momente in der Bekehrung. Besonders fand die Erklärung des Euthymius Beifall: ἐπεὶ τῆς πρώτης ἐξέπεσεν τάξεως, ἀξίωσόν με τῆς δευτέρας κ. τ. ἑ., von Mald. und andern adoptirt; Jansen.: excidi primo gradu, dignare me misericorditer vel secundo tantum, ne penitus abjicias. Nouv. Test. avec des reflex. finde ich: „Die sechste Stufe der Bekehrung ist die Buße (de se soumettre à la pénitence); wer sie verweigert, verzichtet auf die Barmherzigkeit Gottes. Das ist eine wahre und vortreffliche Buße, das ganze Leben in einem niedrigen Stande sein zu wollen; als Sünder zu verzichten auf alle Genüsse deren die Unschuldigen sich erfreuen, ein mühseliges, arbeitbeladenes, abhängiges Leben zu führen."

werden kann. „Mache mich wie einen deiner Taglöhner" ist ein verkürzter Satz, eine Redeformel die vollständig lauten würde: mache mich wie du machst einen deiner Taglöhner, mache mich daß ich sei wie ein Taglöhner. Er bietet sich zu einem Taglöhner an ohne Taglohn, d. h. er bietet sich zu einer Genugthuung an, zu einem abarbeiten, soweit von einem solchen die Rede sein kann.

Dem Vorsatze entspricht die Ausführung: „er stand auf und kam zu seinem Vater." Er stand auf, d. i. er säumte nicht, er überlegte nicht noch anderes, z. B. wie er vor seinem Bruder erscheinen werde u. s. w. „Der Sohn mußte auch den Schmerz ertragen, so wie er war, abgerissen, abgezehrt, elendiglich wie ein Bettler vor seinem Vater zu erscheinen (Heubner)."

Da er aber noch weit entfernt war, sah ihn sein Vater und ward von Mitleid ergriffen, und er lief hin und fiel ihm um den Hals, und küßte ihn.

Der vierte Punkt: die Aufnahme oder die Versöhnung in ihrem Anfange (V. 20), in ihrer Mitte (V. 21 u. 22), in ihrem endlichen Abschlusse (V. 23 u. 24). Der Anfang besteht im Entgegenkommen des Vaters, die Mitte in der Widereinsetzung des Sohnes, der Abschluß in der lauten Freudenbezeugung des ganzen Hauses.

Beim besten Willen hätte der Sohn noch unter der Thüre des väterlichen Hauses den Muth verlieren oder durch schwere vorausgehende Beschämung abgeschreckt werden können. Das alles beseitigte der Vater, indem er dem zurückkehrenden entgegeneilte, ihn umarmte und zärtlich küßte.

Also kommt auch Gott dem Sünder entgegen, was freilich nur durch die Empfindungen welche im Bußfertigen erwachen und an Stärke zunehmen, wahrgenommen werden kann. Diese Empfindungen die, weil sie von Gott ausgehen, in unserer Parabel nach ihrer wirkenden Ursache abgebildet werden, sind die Hoffnung welche das Entgegenkommen des Vaters erweckt, und die Liebe welche sich an der väterlichen Umarmung, d. i. der väterlichen Friedensbietung, entzündet. Das Unterpfand des

väterlichen Entgegenkommens sind die göttlichen Verheißungen, und das Unterpfand der väterlichen Umarmung, der Friedensbietung, ist das Verdienst Christi, oder wie man auch sagt, der Schatz der Verdienste Christi *). Das Concilium von Trient sagt darüber: „Sich wendend zur Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit werden sie aufgerichtet zur Hoffnung, indem sie vertrauen daß ihnen Gott gnädig sein werde um Christi willen, und sie fangen an, ihn zu lieben als den Quell aller Gerechtigkeit." Dann nochmal: „Die wirkende Ursache (der Rechtfertigung) ist der barmherzige Gott der geschenkweise abwascht und heiligt, bezeichnend und salbend mit dem heiligen Geiste der Verheißung der ist das Unterpfand unserer Erbschaft; die verdienende aber sein geliebtester eingeborner Sohn, unser Herr Jesus Christus" **).

Maldonat sagt: „Eine beredte und das einzelne umfassende Beschreibung des gütigen und barmherzigen Vaters; denn es war Jesu vorzüglich darum zu thun, die allumfassende und bereitwillige Barmherzigkeit Gottes zu schildern. Wir sollten erkennen, wie bereit Gott gegen jene ist die zu ihm kommen wollen; er sieht die ersten und geheimsten Regungen zur Buße und kommt ihnen entgegen. „Der Armen Seufzer höret der Herr, du neigst dein Ohr zu ihres Herzens Bereitung", sagt der Psalmist (IX, 17), und der Prophet: „Es wird geschehen, ehe sie rufen,

*) Der theologische Satz lautet: Christus meruit nobis salutem aeternam per media convenientia consequendam, et omnia illa media, quae ad illam consequendam aut necessaria sunt, aut utilia. Ferner: Christi merita non tantum ex se sufficientia et condigna fuerunt ad totius generis humani redemptionem, sed ab ipso ad hunc quoque finem deo patri oblata.

**) Sess. VI, de justif. c. VI: ad considerandam dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt. Cap. VII: (hujus justificationis causa) efficiens, misericors deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae; meritoria autem, dilectissimus unigenitus suus, dominus noster Jesus Christus. — gratuito ist das griech. δωρεάν (Röm. III, 24) „geschenkweise", gratuito beneficio.

werde ich erhören, da sie noch reden, höre ich (Is. LXV, 24)." Nicht zu drängen aber ist was die Umarmung und der Kuß im einzelnen bedeuten; sie sollen nur das göttliche Wohlwollen gegen den Bußfertigen schildern, wie auch unter den Menschen Umarmung und Kuß dasselbe ausdrücken" *). Cornel. a L.: „Umarmung und Kuß sind Zeichen theils der Vergebung und Aussöhnung, theils der besondern Liebe und des Wohlwollens, theils der Freude und des Frohlockens." Doch halte ich letzteres, obwohl es ganz allgemein adoptirt worden ist, für nicht ganz richtig. Die Gerechtmachung folgt auf das vor dem Vater abgelegte Bekenntniß; Umarmung und Kuß sind daher, möchte ich sagen, eine Friedensbietung, wie dieß auch ganz in der Symbolik des Kusses liegt. Zu viel sagt z. B. Heubner: „Welch' eine Gnade! zuvorkommend, vergebend, noch ehe der Sohn um Vergebung gebeten hat. Es war ihm schon vergeben, daher der Vater nicht einmal sagt: ich vergebe dir." Recht schön sagt der hl. Augustinus: „Trösten durch das Wort der Gnade Gottes zur Hoffnung der Vergebung, heißt des Kußes der Liebe gewürdigt werden." Auf die mystische Deutung die zu ferne liegt, kann hier nicht eingegangen werden. Die moralische und theilweise mystische Bedeutung verbindet Natal. Alexander: „Der Vater sieht ihn von ferne, auf daß er den Vater sehe, nachdem die Nacht welche die Sünde um ihn verbreitet hatte, geschwunden war; denn David rief: meine Sünden haben mich ereilt, ich sehe nimmer (Ps. XLIX, 13). Entgegeneilend umarmt er ihn, damit er aufrichte den Liegenden und ihm die süße Bürde des Evangeliums auflegend durch das Joch der Liebe das Joch der Sünde abnehme" **).

*) Die Erklärung Maldonat's im Auszuge.

**) August., Hieron., Beda nennen Christum die beiden Arme Gottes des Vaters. Ambros. deutet den umarmenden Vater von Christus selbst: Er fällt dir um den Hals daß er das Joch der Sünde von dir nehme und sein süßes Joch auflege. Rupertus (de Spir. S. lib. VIII, c. 10) sagt gar: „Er fiel ihm um den Hals und zerbrach durch seine Schwere den (stolzen) Nacken seines Herzens."

21. Es sprach aber der Sohn zu ihm: Vater, ich habe gesündigt wider den Himmel und vor dir; ich bin nicht mehr würdig, dein Sohn zu heißen.

22. Der Vater aber sprach zu seinen Knechten: Geschwind bringet das erste Kleid heraus und ziehet es ihm an und legt einen Ring an seine Hand und Schuhe an seine Füße.

Auf das Sündenbekenntniß folgt die Rechtfertigung. Sie besteht nicht bloß in der Sündenvergebung, sondern umfaßt auch die Heiligung, die wirkliche Gerechtmachung und Widereinsetzung in den Stand der Kindschaft Gottes *); sie ist's was wir oben die Mitte der Aussöhnung oder Aufnahme genannt haben. Dieser innerliche Act wird vom Vater durch eine symbolische Handlung dargestellt.

So, wie der Sohn vor dem Vater stand, konnte er nicht in das Haus eingeführt, nicht in die Familie wider aufgenommen werden; die Zeichen der Sünde, der Knechtschaft, des Unvermögens mußten zuerst entfernt werden. Zeichen der Sünde aber waren die zerrissenen, schmutzigen Kleider, Zeichen der Unfreiheit der Mangel des Siegelringes, Zeichen des Unvermögens, der Wehr- und Schutzlosigkeit das barfuß sein. Das alles wird beseitigt; die Sünde wird abgethan und das Kleid der Gerechtigkeit angelegt, die Knechtschaft wird aufgehoben und der Siegelring der Freiheit und des Adels angesteckt, die Schwäche, die Wehrlosigkeit wird weggenommen und die Schuhe der Kräftigung und des Schutzes werden angezogen.

Das Symbol der Neubekleidung ist unzweifelhafter Natur. Zum Hohepriester Josue der in schmutzigen Kleidern vor dem Herrn steht, wird gesprochen: „Nehmt ihm ab die schmutzigen Gewänder", und dieß wird erklärt: „Siehe, ich nehme von dir deine Ungerechtigkeit und bekleide dich mit Feierkleidern (Zach. III, 4)." Zum Engel von Sardes spricht der Herr: „Du hast

*) Justificatio quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Conc. Trid. Sess. VII, c. 7.

wenige Namen die nicht ihre Kleider besudelt haben; diese werden mit mir wandeln in weißen Kleidern (Offb. III, 4)." Und von den getreuen Christen: „Diese sind's die kommen aus großer Trübsal, und haben ihre Kleider gewaschen und haben ihre Kleider helle gemacht im Blute des Lammes (ebds. VII, 14)." Die Neubekleidung, als Mittheilung der Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit, ist der wesentliche Theil des symbolischen Actes, die beiden andern sind in so ferne ergänzend, als Ring und Schuhe, mit zur Bekleidung gehörend, ein Paar Einzelnheiten besonders herausheben. In so ferne hat Maldonat nicht ganz Unrecht, wenn er auch hier, wie durchgehends in der Parabel, vor jedem Pressen der bildlichen Schilderung warnt, mit dem Bemerken, zu viel drücken bringe Blut. Doch scheint mir die oben angedeutete Erklärung ebenso mit dem Bilde als der Sache zu harmoniren. Der Siegelring ist Schmuck und Zeichen des freien Mannes *), das beschuht sein Zeichen des geschützt und gekräftigt seins; der Barfüßige verwundet sich leicht und ermüdet schneller, auf der Reise trägt man Schuhe **). Wir könnten

*) Seit der patriarchalischen Zeit gehört der Siegelring, entweder an der rechten Hand oder in einer Schnur auf der Brust getragen, zum Schmucke des Mannes. 1 Mos. XXXVIII, 18. Herodot (I, 195) berichtet von den Babyloniern: „Jeder trägt einen Siegelring und einen Stab." Die Siegelringe der Israeliten waren gravirt; der Name war eingegraben (2 Mos. XXVIII, 11), aber nicht Figuren, was Keil (Archäol. II, 48) für wahrscheinlich hält. Figuren wären Zeichen der Abgötterei gewesen. Noch jetzt haben die Orientalen auf ihren Siegeln nur den Namen, dazu etwa noch einen Koranspruch (Robins. Paläst. I, 58). Anders war es bei den Römern. Biel (thes. philol. p. 344) bemerkt in Rücksicht auf unsern Vers: Talis procul dubio annulus erat, quem gestabat Cnejus Scipio Africanus, de quo Val. Max. refert Lib. III, c. 5, quod in illo caput Africani sc. parentis sculptum fuerat, quodque propinqui illum e manu filii, cum adeptam praeturam ab eo pollui animadverterent, adeoque indignum judicarent, qui inde filius amplius parentis sui agnosceretur, detraxerint.

**) 2 Mos. XII, 11: „Eure Lenden gegürtet, eure Schuhe an euren Füßen, euren Stab in eurer Hand" — vom Essen des Pascha. Jos. IX, 5: „(Und die Boten von Gibeon) nahmen abgetragene und geflickte Schuhe

aber noch sagen: der Gerechtfertigte erhält von Gott dem Sohne das Kleid, von Gott dem heiligen Geiste den Siegelring, von Gott dem Vater die Schuhe; das Kleid der Gerechtigkeit womit ihn Jesus Christus bekleidet, den Siegelring der Freiheit der Kinder Gottes den ihm der heilige Geist in dem wir alle Abba, Vater sagen (Röm. VIII, 15. Gal. IV, 6), anlegt, die Schuhe der Kräftigung zum beharrlichen Wandel im Guten bis an's Ende, die Gnade der Beharrlichkeit welche vom Vater ausgeht.

Es fehlt natürlich nicht an mancherlei Erklärungen, nur hält es oft schwer, das Vergleichungsglied zu erkennen; je mehr aber dieß zurücktritt, desto willkührlicher wird die Deutung. Von den ältern sagt recht gut Jansenius: Wir finden die vier Stücke angegeben welche zur vollkommenen Versöhnung des Menschen nothwendig sind, und zwar in derselben Ordnung wie im fünfzigsten Psalme, wo gleichfalls ein Büßer betet, nämlich die Vergebung der Sünde, indem er spricht: „wende dein Angesicht von meinen Sünden", hier es heißt: Vater, ich habe gesündigt; die Mittheilung der Gerechtigkeit oder das Kleid, indem er sagt: „ein reines Herz schaffe in mir"; die Einwohnung des heiligen Geistes, oder der Siegelring in den Worten: „nimm deinen heiligen Geist nicht von mir", endlich der Schutz der Gnade oder die Schuhe, enthalten in der Bitte: „befestige mich im edlen, (fürstlichen) Geiste", laß mich darin nicht wankend werden. Franz Lucas: Alle Güter und Gnadengaben welche durch die Sünde verloren gingen, werden wider verliehen: das Kleid der Liebe und Unschuld, auch das hochzeitliche Gewand genannt, die Gnade des lebendigen Glaubens (denn der Siegelring, sagt Beda, ist das Zeichen des aufrichtigen Glaubens), die Kräftigung der Seele daß sie ohne Anstoß den Weg der Gebote Gottes wandle. Dieß im nächsten Anschluße an Ambrosius*). Nach Cornel.

---

an ihre Füße." Arme gingen barfuß, auch Trauernde; David bestieg die Anhöhe des Oelbergs weinend und das Haupt verhüllt und barfuß. 2 Sam. XV, 30. Unrichtig ist es, darin ein besonderes Merkmal der Knechtschaft zu sehen.

*) Seine Worte sind: Stola spirituale indumentum — annulus sincerae fidei signaculum — calceamentum Evangelii praedicatio est et ideo

a L., obwohl er nach seiner Gewohnheit mehrere Erklärungen unvermittelt neben einander hinstellt, ist das Kleid die ursprüngliche Gnade, die Würde welche Adam verloren; der Siegelring das Bild Gottes, abgeprägt in verschiedenen Tugenden, oder das Bild Christi, oder das Unterpfand des heiligen Geistes; die Schuhe der bereitwillige Lauf zu Tugendübungen, besonders zur Predigt des Evangeliums, in engster Anschließung an Augustinus *). Grotius erklärt das Kleid von der Heiligkeit des Lebens, den Siegelring von der Mittheilung des heiligen Geistes, die Schuhe von der Bereitwilligkeit, andere durch Wort und Beispiel zu lehren. Ebenso Olshausen, nur daß er unter den Schuhen die Fähigkeit auf Gottes Wegen zu wandeln versteht. Reischl hat: Im ausgelegten Gleichnisse wird das erste Kleid zum Kleid der ursprünglichen Unschuld — der Siegelring zum Sinnbilde widerhergestellter Ebenbürtigkeit — während in den Schuhen das Zeichen der Freiheit — nach höherer Bedeutung der feste — Wandel ausgedrückt erscheint.

Wir sagten: auf das Bekenntniß folge die Vergebung; ginge sie voran, so hätte ein nachfolgendes Bekenntniß kein Object; es wäre ein purer Act der Selbstverdemüthigung, ein überfließendes gutes Werk, wozu jetzt noch keine Möglichkeit gegeben ist. Auch verlöre die Bekleidung ihre Bedeutung; denn sie hängt mit der Abnahme der alten zerrissenen Kleider wesentlich zusammen; nicht über diese her wurden die neuen geworfen; die Wegnahme ist die Sündentilgung, die Neubekleidung die Gerechtmachung, beides aber ein unzertrennlicher Act, nicht zwei innerlich ganz verschiedene Acte der Vergebung und der bloßen Zurechnung der

---

accepit sapientiam primam. Est enim et alia quae nescit mysterium — nec ubi offendat ad lapidem pedem suum, et supplantatus a diabolo, dominicae praedicationis officium derelinquat. Haec est praeparatio Evangelii ad coelestem cursum dirigens praeparatos.

*) Seine Worte sind: Stola prima est dignitas quam perdidit Adam. Annulus in manu, pignus Spiritus Sancti propter gratiae partitionem, quae digito bene significatur. Calceamenta in pedes, praeparatio evangelizandi ad non tangenda terrena.

Verdienste Christi welche über die Fetzen des alten Adam hingedeckt würden.

Warum der Sohn nicht das ganze Bekenntniß ablegte, erfuhr mancherlei Beurtheilung. Ich halte dafür, der Schlußsatz fehle, weil er virtuell schon in „ich bin nicht würdig" enthalten war, und weil ihn eben deßhalb die Liebe und Freude des Vaters nicht mehr aussprechen ließ; der Sohn unterläßt nur, woran ihn der Vater hindert. Seit Augustinus hielt man gerne daran fest daß der Sohn die letzten Worte weggelassen habe, weil sie ihm unnöthig, ja gleichsam eine Beleidigung des Vaters schienen *). Die Unrichtigkeit davon fühlte Maldonat, obwohl das was er an dessen Stelle setzt, nicht besser ist **).

Der Befehl des Vaters: „bringet ein Kleid, das erste", wird nicht selten so gedeutet, als ob der Vater das zuerst d. i. früher getragene Kleid des Sohnes wider bringen und ihm anlegen ließ, indem man beifügt, es werde damit die Zurückversetzung des Menschen in den Stand der ursprünglichen Unschuld bezeichnet ***). Allein Ausdruck und Sache sind dagegen; der

*) Nec dicit omnia quae dicturum se esse promiserat. — Cum enim panem non haberet vel mercenarium esse cupiebat, quod post osculum patris generosissime jam dedignatur — und so oder ähnlich, so viel ich weiß, alle — bis auf Maldonat.

**) Er meint, Lukas habe die Erzählung nur abgekürzt; der Sohn habe alles widerholt. Da wir aber eine Parabel, keinen geschichtlichen Vorgang haben, so hätte Lukas die Parabel abgekürzt.

***) Jansen.: Proferte ei togam pristinam — quo significatur restitutio omissae justitiae. Franz Luc.: Primam dicit pro pristinam. Cornel. a L. u. s. w. Maßl u. s. w. Nicht so Euthym.: τὴν τιμιωτάτην, ἥτις ἐστὶν ἡ κάθαρσις. Auch Mald. weiset die Erklärung von primam durch pristinam ab und besonders die ältern potestant. Erklärer nach ihrer Lehre von der imputatio, vrgl. die engl. Bibel: „durch das beste Kleid wird nicht die Wassertaufe, auch nicht ein heiliges Leben und Verhalten, noch irgend eine besondere Gnade, als Glaube, Hoffnung, Liebe, oder die Heiligung, noch auch Adams Kleid der Unschuld gemeint, sondern die Gerechtigkeit Christi, welche oft mit einem Kleide oder Rocke verglichen wird, weil sie nicht etwas in den Gläubigen ist, sondern etwas für sie, an ihnen und auf ihnen — weil sie ihre nackende Seele bedecket und ihre Sünden vor dem rächenden Auge der göttlichen Gerechtigkeit verbirgt."

Ausdruck, weil der Satz lauten müßte: „bringet sein erstes Kleid" *); die Sache, weil der Sohn alles mit sich fortgenommen und vergeudet hatte. Auch in der Anwendung läßt sich nicht sagen daß der Mensch durch die Rechtfertigung schlechthin in seine ursprüngliche Unschuld zurückversetzt werde, also ganz und gar das erste Kleid wider erhalte. Der Stand des Widergeborenen ist theils ein geringerer, theils ein höherer; ein geringerer durch die Begierlichkeit welche im Menschen zurückgeblieben ist, ein höherer durch die Vereinigung mit dem menschgewordenen Sohne Gottes. Aus geringerem kann sich nun der Mensch zu höherem erschwingen, als dem ersten Menschen möglich war. Wenn wir die Wohlthat der Erlösung von dieser Seite betrachten, dann geht das Wort ganz in Erfüllung: „bringet das erste, d. i. das herrlichste Kleid, ein Kleid wie er's zuvor nicht getragen." Und dieß hat die heilige Kirche im Auge, wenn sie frohlockend ausruft: „O wahrhaft nothwendige Sünde des Adam die durch den Tod Christi getilgt wurde! O glückliche Schuld die eines solchen Erlösers gewürdiget wurde!" **)

23. Und holet das gemästete Kalb und schlachtet es, und laßt uns essen und fröhlich sein;

24. denn dieser mein Sohn war todt und ist wider lebendig geworden, er war verloren und ist wider gefunden worden.

Und sie fingen an, sich zu ergötzen.

Die Freudenbezeugung — Mahl, Gesang und Tanz — trägt den Charakter des Außerordentlichen an sich und bezeichnet eben damit einen vorübergehenden, keinen bleibenden Zustand. Die Veranlassung zu einer solchen ungewöhnlichen Festzubereitung wird vom Vater angegeben, sein Kind das todt war, ist wider lebendig geworden. Wer sollte sich darüber nicht mit ihm freuen?

---

*) Meyer: „auch müßte αὐτοῦ dabei stehen."

**) O certe necessarium Adae peccatum quod Christi morte deletum est! O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! Bened. cerei Sabb. sancto.

Todt sein und wider lebendig werden, erhält seine Erklärung im gleich folgenden: verloren sein und wider gefunden werden. Wie dieses im bildlichen Sinne steht, so das erste; es ist ein sterben und verloren gehen der Seele nach; der Sünder ist todt und verloren gegangen nach allgemein bildlichem Sprachgebrauche *). Der geistige Tod ging dem Vater so zu Hetzen, nicht das leibliche Elend welches vielmehr zum Heile des Sohnes gedient hatte.

Die Freude über einen Fund hält naturgemaß gleichen Schritt mit der Werthschätzung des verlorenen Gutes. Welchen Werth die Seele in den Augen Gottes habe, lehrt uns der Anblick des Kreuzes. Wahrhaftig, unendlich muß ihre Werthschätzung bei Gott sein, da er seinen eingebornen Sohn für uns dahingegeben hat. Im Vergleiche zu diesem Lösepreise ist die eben geschilderte Festfeier nicht excessiv, sondern nur ein treues Abbild der freudigen Stimmung.

Auf eine Bedeutung der einzelnen Momente in der Schilderung kann es nicht abgesehen sein, weil die Gegenstände im Bilde und im Abgebildeten zu verschiedenartiger Natur sind. Der Vater ist Gott, die Engel welche sich mit dem Vater freuen, essen und tanzen nicht. „Unsichtbar ist meine Speise und mein Trank", sprach der Engel zu Tobias (Tob. XII, 19). Die ausführliche Anordnung des Festmahles ist daher nur eine bildliche Umschreibung der aus den beiden vorausgehenden Parabeln bekannten Worte: Freuet euch mit mir! lasset uns essen und fröhlich sein!

Wenn wir beachten 1. daß die ganze Feier einen vorübergehenden, weil außerordentlichen Charakter hat, und 2. daß sie wegen des Sohnes nicht zunächst für den Sohn angeordnet

*) Stellen aus Klass. siehe bei Bornem. Aristoph. Ran. 420. Dind. mortui vivos appellant τοὺς ἄνω νεκρούς. Timocles Stobaei serm. 89: οὗτος μετὰ ζώντων τεθνηκὼς περιπατεῖ. Grotius: Philo ἀλληγοριῶν primo mortem animi definit ἀρετῆς φθορὰν, κακίας ἀνάληψιν i. e. ut ipse explicat, ὅταν ἡ ψυχὴ τῆς ἀρετῆς βίον θνήσκῃ, τὸν δὲ κακίας ζῇ. Gegen de Wette: „er war (durch Wegziehen und liederliches Leben) für mich todt und verloren" — siehe Meyer.

wurde, indem die Hausgenossen daran Theil nahmen („sie fingen an sich zu ergötzen") und die ganze Seelenverfassung des Sohnes so war daß er wenig an essen, trinken und tanzen denken mochte: dann, glaube ich, ergibt sich mit vollster Gewißheit daß unter dem Mahle das heiligste Sakrament, vorbildlich, nicht angedeutet ist. Die Freude der Engel und der Kirche ist im Mahle mit Tanz und lauter Fröhlichkeit abgespiegelt, aber nicht die eucharistische Festfeier.

Maldonat sagt: „Alle Auctoren durchweg (omnes omnino) beziehen das gemästete Kalb auf Christus" *). Doch läßt er sich dadurch nicht irre machen und nennt diese Deutung „geistreich, aber unsicher", von der man in Predigten in so ferne Anwendung machen dürfe, als man aus ihr Nutzen ziehen könne. Obwohl von den spätern das „durchweg alle" nicht mehr ganz gilt, hing man doch immerfort mit großer Vorliebe an ihr **). Ich aber möchte nicht bloß Maldonat's Worte widerholen, sondern auch ernstlich in Zweifel ziehen, ob man aus einer Anwendung die

---

*) August.: Vitulus saginatus ipse est Dominus. Hieron.: Vitulus saginatus — ipse Salvator est. Ambros.: Hostia pro peccatis filius est. Selbst Euthym.: *μόσχος — τὸ ἅγιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ.*

**) Siehe darüber Sylveira, Corn. a L. Natal. Alex. Jansen., der aber beifügt: quamquam etiam apte significari posset illa consolatio interni gaudii, quae peccatoribus initio conversionis tribui solet, ut sibi contigisse narrat August. 9. Conf. c. 1 et maxime in fine. 6. Darauf bezieht es auch Sailer: „Das festliche Mahl deutet auf die Grunderfreuung des menschlichen Gemüthes, die als Nachhall der vollen Bekehrung so wenig fehlen darf, als der Strahl dem Lichte." Mit Mald. geht Hand in Hand Franz Lucas. Zur ältern Deutung wenden sich wider Kistemaker, Maßl, auch Reischl: „Es ist ein eucharistisches Freudenmahl." Von den Protestanten Melanchthon: fit mentio mactati vituli, ut significetur mactatio Christi, und die engl. holl. Bibel, während es die andern vorzugsweise vom innern Troste und Frieden deuten, dessen der begnadigte Sünder gewürdigt werde, wobei indessen außer Acht gelassen wird, daß die Mahlzeit vorzugsweise für die Hausgenossen zubereitet wird. Heubner: „Dem Verschmachteten bereitet der Vater einen reichen Tisch. Nun erst folgt wahrer, stärkender, seelennährender Genuß. Wie süß schmeckt nun der Trost des Evangelii, nachdem er so lange vergebens bei der Welt Ruhe und Sättigung gesucht."

für unrichtig bezeichnet werden muß, Nutzen ziehen könne. Bedürfen wir etwa unsers „gemästeten Kalbes" zu einer Beweisführung für die Eucharistie?

Maldonat selbst gibt folgende Erklärung: „Ich glaube, man wird nicht irren, wenn man unter Kleid, Ring, Schuhe und Festmahl den einen Gedanken ausgedrückt findet daß im Himmel eine größere Freude ist über einen Sünder der Buße thut, als über neunundneunzig Gerechte." Aber dieß scheint nicht ganz richtig. Unsere Parabel enthält im bisherigen keinen Vergleich zwischen der Freude über die Beharrlichkeit der Gerechten und die Bekehrung eines Sünders; wir würden an eine solche vergleichende Gegenüberstellung gar nicht denken, wenn sie nicht in den beiden vorausgehenden Parabeln enthalten wäre, und wenn nicht im weitern Verlaufe unsers Gleichnisses der Erstgeborne einen, wie es scheint, ähnlichen Schluß zöge; aber diesem ward ja nicht Recht gegeben, und wir haben kein Recht, Gedanken aus einer Parabel in eine andere überzutragen. Eben dadurch ergänzen sie sich daß sich jede einen eigenen Kreis von Belehrung gezogen hat. Nicht aussprechen, ist kein leugnen. Unsere Parabel schildert die Bereitwilligkeit des Vaters zu vergeben, und die Freude im Himmel über einen Sünder dem vergeben worden ist. „Gott würde, sagt Tertullian, dem Unbußfertigen nicht drohen, wenn er dem Bußfertigen nicht vergeben wollte. Man möchte daran zweifeln, wenn nicht die Beweise seiner verschwenderischen Erbarmung vorlägen. Oder sagt er nicht: „Wer fiel, wird wider aufstehen, und wer sich abwendete, wider umkehren (Jer. VIII, 4)"? Er ist's der an Erbarmen Gefallen hat, mehr als an Opfer (Os. VI, 6). Die Himmel frohlocken und die Engel über die Bekehrung eines Menschen. Wohlan, o Sünder, sei guten Muthes, siehst du, wo man sich über deine Rückkehr freut! Was will denn der Inhalt jener Gleichnisse des Herrn? daß ein Weib eine Drachme verliert und sucht und findet — daß ein Schäflein verloren geht und dem Hirten die Herde nicht theurer ist, als jenes eine —? Auch jenen mildesten Vater will ich nicht verschweigen, der den verschwenderischen Sohn zurückruft und den nach Mangel Buße übenden freudig aufnimmt, das

beste Kalb schlachtet und durch ein Mahl seine Freude verherrlicht. — Wer ist jener Vater? Gott. Ein solcher Vater ist nirgends mehr, also liebend keiner *).

25. Sein älterer Sohn war aber auf dem Felde; und da er kam und sich dem Hause näherte, hörte er Gesang, Spiel und Tänze.

Der Erstgeborne welcher draußen bei der Arbeit war, fand, als er am Abende vom Felde heimkehrte, das Haus voller Fröhlichkeit; Gesang und Reigen schallten ihm entgegen.

Tänze mit Gesang und Spiel der Aduffe kommen unter den Hebräern bis auf David auch bei religiösen Feierlichkeiten vor. Von da verschwinden sie allmählig aus diesem Gebiete des Lebens, und wir begegnen ihnen nur mehr in poetischen Aufforderungen der spätern Zeit, den Herrn zu loben „mit Reigen (Ps. CXLIX, 3), mit Pauken und Reigen (CL, 4)", und in einer vereinzelnten Nachricht der Mischna von einem religiösen Fackeltanze am ersten Abende des Laubhüttenfestes **). Bei andern Ereignissen aber erhielt sich Tanz und Gesang mit Spiel immerfort als Ausdruck der Freude und zur Erhöhung der festlichen Stimmung, sowohl bei öffentlichen Gelegenheiten als im engern Kreise der Familie ***). Dem heimkehrenden Sieger Jephta kam seine Tochter an der Spitze der jubelnden Frauen

*) De Poenit. c. VIII, p. 658. Vergl. dazu Pacian. Epist. I ad Sympronian. Quid illa tot similitudinum dominicarum argumenta respondent? quod drachmam invenit mulier — quod pastor ovem reportat erraticam, quod filio revertenti — pater blandus occurrit et invidum fratrem ostensa ratione castigat. Derselbe Paraen. ad Poenit. p. 317: Neminem nostrum perire vult dominus; etiam modici et minimi requiruntur. Si non creditis, intuemini. Ecce in evangelio drachma requiritur --, ovicula — non est onerosa pastori.

**) Succah V, 3, 4.

***) So spricht Barsillei zu David: „Achtzig Jahre bin ich heute alt. Weiß ich zu unterscheiden zwischen gut und schlecht? oder schmeckt dein Knecht, was ich esse und was ich trinke? oder soll ich noch horchen der Stimme der Sänger und Sängerinnen? Warum soll denn dein Knecht noch zur Last sein meinem Herrn, dem Könige (2 Sam. XIX, 36)?"

mit Pauken und Reigen entgegen (Richt. XI, 34). Zum Tanze im Freien zogen die Mädchen von Silo aus (Richt. XXI, 21). Dem widerbegnadigten Volke ruft Gott durch den Propheten zu: „Widerum werde ich dich bauen, widerum sollst du, Jungfrau Israel, anlegen deine Pauken und ausziehen im Reigen der Fröhlichen (Jer. XXXI, 4)." Von einem Tanze des Doppelreigens spricht auch das Hohelied (VII, 1). Besonders liebte man Tanz und Gesang bei freudigen Mahlen; sie würzten die Pausen derselben oder bildeten ihren Schluß, wie bei den Griechen und Arabern *), so auch bei den vornehmen Israeliten.

Doch unser Schauspiel von Tanzbelustigung dürfen wir auf die alte Zeit und den Orient nicht anwenden. Bei einem Mahle das nicht einen öffentlichen Charakter trug, erschienen wohl nur einige Sklavinnen oder gedungene Mädchen welche durch Gesang und Tanz die Gäste erheiterten, und wenn sie auch einen Doppelreigen bildeten, worauf vielleicht die Mehrzahl („Tänze") anspielt, die Zahl sieben nicht zu überschreiten brauchten. Unzulässig scheint mir die Uebersetzung „Musik und Tanz", weil sie die Vorstellung erweckt, als ob zur Musik von den Gästen getanzt worden sei, was nicht statt fand, da die zu Tische Sitzenden dem Tanze nur zuschauten. Auch ist der Ausdruck im Griechischen dagegen; denn Symphonie (*συμφωνία*) bezeichnet da nicht, wie in unserm Sprachgebrauche, eine Instrumentalmusik zu welcher getanzt wurde, sondern den Einklang der Stimmen d. i. den Gesang unter welchem getanzt wurde, begleitet von solchen

*) Sängerinnen und Tänzerinnen, Erzähler und Dichter suchten bei den alten Arabern die Tischgenossen zu erheitern, Abulf. I, p. 106. Besonders liebten sie den Gesang. Moahwijah hatte zwei Sängerinnen welche seine Gedichte sangen. Man erhielt von der schönen Stimme auch eigene Beinamen, so Ahlas ben-Alharits den Beinamen Dsû Djeden (der mit schöner Stimme begabte), Freit. Lex. Ar. I, 253; ein anderer den Beinamen Elmoztalik, Freitag, Einleit. in das Stud. der Arab. Spr. Bonn 1861, S. 142. Für gute Sängerinnen zahlte man nicht bloß 1500 Dukaten (Denare), Kosegart. Chrestom. Ar. p. 22, sondern selbst 10,000, Enis el-Djelis, ed. Kazimirski. Paris 1846, p. 8.

Instrumenten welche überhaupt die Tänzerinnen und Sängerinnen zu spielen pflegten, nämlich die Aduffe und etwa noch der Triangel *).

26. Und er rief einem von den Dienern und fragte ihn, was dieses sei.

27. Jener aber sprach zu ihm: Dieß daß dein Bruder angekommen ist, und es schlachtete dein Vater das gemästete Kalb, weil er ihn gesund wider erhalten hat.

28. Er aber zürnte und wollte nicht hineingehen.

Die Antwort des Knechtes ist ehrerbietig und rücksichtsvoll. Dein Bruder ist gekommen, und weil er gesund zurückgekommen ist, hat der Vater ein Freudenmahl zubereiten lassen. Vom Unglücke hebt er nur das Glück der gesunden Ankunft hervor; über diesem Glücke vergaß man die ganze Größe des Unglücks. Der Erstgeborne aber sah die Sache von einem andern Standpunkte an. Sie erschien ihm als eine Verletzung der Gerechtigkeit und als eine folgenschwere Lockerung aller sittlichen Grundsätze.

Jansenius ist, soviel ich sehe, der einzige welcher sagt, der Erstgeborne zürne, aber nicht über die Aussöhnung und nicht über die Rückkehr, sondern über die Höhe der Freudenbezeugung **). Andere von den ältern nehmen an daß dieser ganze Zwischenact nicht zum Wesen der Parabel gehöre, sondern nur eine Ausschmückung derselben sei, um das Verhalten des Vaters in ein desto helleres Licht zu setzen. Man dürfe also nach dem was er bedeuten solle, nicht fragen ***). Die meisten indeß, besonders

*) Bei den Griechen bildet die Flöte die Begleitung des Chorgesanges. Die Stelle Matth. XI, 17. Luk. VII, 32: „wir haben euch vorgespielt und ihr habt nicht getanzt", gehört nicht hieher, weil da von Hochzeitsfeierlichkeiten gesprochen wird; unter Flötenspiel wurde die Braut abgeholt.

**) Indignatus, non de reconciliatione, vel inventione fratris — sed de tanta solemnitate.

***) So Euthym. u. Titus (bei Fr. Lucas): Haec eo sensu accipienda non sunt, quasi senior juniori reipsa inviderit — neque enim ullus

die neueren, machen das zürnen des Erstgebornen zu einem Ausbruche des Neides und gemeiner Mißgunst *). Aber mit großem Unrecht.

Da kam der Vater heraus und redete ihm zu.

29. Er aber entgegnend sprach zum Vater: Siehe, so viele Jahre diene ich dir und habe niemals dein Gebot übertreten, und du gabst mir niemals ein Böcklein daß ich mit meinen Freunden mich ergötze.

30. Als aber dieser dein Sohn der dein Vermögen mit den Huren verpraßte, kam, ließest du ihm das gemästete Kalb schlachten.

Der Erstgeborne gründet seine Vertheidigung nicht auf allgemeine Sätze, sondern zeigt das Ungerechtfertigte im Verhalten des Vaters und die bedenklichen Consequenzen die daraus gezogen werden könnten, an einem unwiderleglichen Beispiele. Muß man, lautet seine Entgegnung, Böses thun, damit daraus Gutes komme? muß man zuerst schwer sündigen, um Beweise deiner Liebe zu erhalten? ist Ungehorsam und Liederlichkeit der Weg zu deinem Herzen? So scheint es, denn mir gabst du als Anerkennung meiner

omnino inter sanctos est aut fuit umquam, qui dei erga peccatorem benignitatem in jus vocaret. Maldon. auf dessen Worte ich unten noch besonders zurückkommen werde.

*) Heubner: „Ein Mißklang tönt plötzlich durch die Harmonie. — Der Tugendstolz ist hart gegen Gefallene." Lisko: „Da ward er zornig aus Neid und Lieblosigkeit." Olshausen: „Bei der allgemeinen Freude war in seinem Innern mißgünstiger Aerger." De Wette, Meyer, Maßl, Reischl: „Anstatt des Heiles — sich zu freuen, wagt es die lieblose Selbstgefälligkeit, gegen die Rathschlüsse der ewigen Liebe murrend sich zu erheben." Kistemaker allein sieht die Sache nicht für so ganz ausgemacht an; er meint, es seyen wohl mehrere Deutungen zuläßig, und sagt unter anderem, was unsere volle Beherzigung verdient, die Erbarmungen Gottes gegen die Sünder, die Gnadengaben womit er die Bekehrten segne, seien bisweilen so groß, herrlich und überschwenglich, so auffallend und unerwartet, daß es auch den Guten und Gerechten befremdlich sei. Von den ältern vrgl. Cornel. a L. und Sylveira.

treuen Dienste auch nicht ein Böcklein, und diesem da der dein Vermögen schmählich verpraßte, ließest du das gemästete Kalb schlachten und ein Freudenfest bereiten, als ob du ihm zu Dank verpflichtet seiest. Wird damit nicht die Sittlichkeit in ihrem Fundamente erschüttert? Wo zeigt sich da jene Gerechtigkeit die einem jeden nach seinen Werken vergilt ohne Ansehen der Person? Die Erklärer unterlassen nicht, den empfindlichen, gereizten Ton hervorzuheben der sich in den Worten des Erstgebornen zu erkennen gebe. „Dein Sohn, sagt mit Bosheit der Erzürnte und meidet so das Wort Bruder (Reischl).“ „Seinen Vater redet er an, doch des Jüngsten liebliches πάτερ (Vater!) kommt nicht über seine Lippen (Oosterz.)“, u. s. w. *). Ich habe nichts dagegen, meine aber, die Hauptsache liege im Gedanken den der Sohn ausspricht, und dieser ist wahr und richtig, und die ernsten Worte sind gerechtfertigt durch das Unbegreifliche im Thun des Vaters; hat er doch eine solche empfindliche Zurechtsetzung gleichsam provocirt!

Der Erstgeborne stellt den Gerechten dar, nicht den Scheingerechten d. i. den Wolf in Schafskleidern dessen Bosheit (siehe oben die Erklärer) alle seine Heuchelei durchbreche, noch den Gesetzgerechten, eine Benennung von der ich mir, im Zusammenhange den unsere Parabel allein an die Hand bietet, keine irgendwie klare Vorstellung zu machen im Stande bin. Denn da die Gerechtigkeit, die Rechtschaffenheit sich nur in der Erfüllung der Gebote zeigt, wie Jesus zum reichen Jünglinge sprach: „Halte die Gebote (Matth. XIX, 16)“, so meine ich, ein Gerechter vor dem Gesetze sei eben der Gerechte. Es gibt Gerechte vor den Menschen die es nicht vor Gott sind, das sind die Scheingerechten, aber Gerechte vor dem göttlichen Gesetze die es nicht vor Gott wären, gibt es nicht, denn das Gesetz ist Gott in seinem heiligen Willen.

---

*) Ebenso Olshausen, Meyer, de Wette, Lisko u. s. w., vrgl. Bengel: Servio, confessio servitutis. Non addit: pater. Dedisti nedum mactares; hoedum nedum vitulum; amicis, antitheton scortis.

Zacharias und Elisabet, sagt Lukas, waren „gerecht vor Gott", und er fügt bei gleichsam als Erklärung „wandelnd in allen Geboten und Rechten des Herrn." Diese beiden waren unzweifelhaft gerecht. Wird nicht dasselbe vom Erstgebornen ausgesagt? Er spricht zum Vater: „Ich habe niemals deine Gebote übertreten", — und der Vater bestätigt es; er war also gerecht vor seinem Vater d. i. vor Gott, oder was in meinen Augen ganz dasselbe wäre, vor dem Gesetze.

Dieser Gerechte verweigert allerdings den Eintritt in das Haus, seinen Bruder zu empfangen, und er macht selbst seinem Vater Vorwürfe. Aber hatte er dazu kein Recht? War nicht der ganze Vorgang eine unerhörte Hinwegsetzung über alle Forderungen der Gerechtigkeit und, um den mildesten Ausdruck zu gebrauchen, der Erziehungsweisheit? Gibt es nicht eine heilige, eine nothwendige Entrüstung? Der Erstgeborne stand vor einem Räthsel; vor einem Räthsel der göttlichen Weltregierung steht der Gerechte beim Anblicke einer solchen Aufnahme des Sünders, wie sie hier beschrieben wird. Vor einem solchen Räthsel stand auch Job und standen oft genug die Propheten. Scheuten sie sich etwa, darüber vor Gott zu klagen, und wurden sie deßhalb etwa zu Ungerechten oder zu Heuchlern voll der Mißgunst und des Neides? Habakuk tritt kühn vor den Herrn und spricht: „Wie lange rufe ich, und du hörest nicht? Ich rufe, Gewalt leidend, und du antwortest nicht. Darum löst sich auf Gesetz und geht nicht hervor Recht auf immer (I, 1, 3)." Und Job führt eine Sprache mit Gott gegen welche die des Erstgebornen in unserer Parabel eine „süße Milch der frommen Denkungsart" genannt werden darf.

Nicht im Sohne liegt der Fehler, nicht in ihm, sondern in uns. Wir stehen vor dem gelösten Räthsel, und wir klagen denjenigen an der es nicht begriff, als ob wir die Salomone gewesen seien die es lösten und in die Abgründe des göttlichen Herzens schauten, wo im geheimnißvollen Rathschlusse unserer Erlösung durch das Kreuz der Werth der menschlichen Seele vor Gott zu lesen war.

Maldonat, indem er sich auf den ähnlichen Fall des Mur=

rens der Arbeiter im Weinberge bei der Aushändigung des Lohnes beruft, sagt, diese Zwischenscene gehöre in beiden Parabeln nicht zur Sache, sondern bilde eine bloß malerische Erweiterung, weil es so der Lauf der Welt sei und weil dadurch die Erzählung lebendiger werde. Das Gleichniß wolle keineswegs sagen, daß die Gerechten zürnen und eifersüchtig seien auf die welche Buße wirken und Gnade finden, sondern daß Gott die Büßer mit einer solchen Güte aufnehme daß, wenn es möglich wäre, selbst die Gerechten darauf zürnen könnten. Jansenius der sich damit nicht beruhigen kann, daß die Scene nur eine formelle Bedeutung habe, bleibt dabei, das zürnen habe wirklich statt gefunden, aber es sei eben nur eine Unvollkommenheit gewesen die nicht höher anzuschlagen sei als eine läßliche Sünde. Was Vollkommenen Gegenstand der Bewunderung sei, werde den Unvollkommenen leicht ein Gegenstand des wenn auch leicht verzeihlichen Tadels*). Den meisten aber, und den neuesten Erklärern vor allen, ist der Erstgeborne ein arger, heimtückischer Sünder; sie sehen nicht bloß den Splitter in seinem Auge, sondern machen daraus noch einen furchtbaren Balken. Es ist nur der arme Vater zu bedauern, der einem solchen Bösewicht gegenüber keinen Muth hat, sondern sich vor ihm in der demüthigsten Weise entschuldigt, wahrhaftig ein schwacher Vater! Schon die erbärmliche Rolle welche bei dieser Auffassung der Vater spielt, die ganz unevangelische, wenn ich mich dieses Ausdruckes bedienen darf, hätte vorsichtiger machen sollen. Einige suchen den arg Mißhandelten dadurch etwas in Schutz zu nehmen daß sie ihn zu einem Gesetzgerechten und zwar besserer Sorte oder selbst einer allerbesten machen. Neander z. B. sagt: „Unter dem einen der beiden Söhne, der in dem Hause des Vaters geblieben und demselben immer treu gedient hat, wird ein Pharisäer der bessern Art bezeichnet, ein solcher

*) Aptius videtur dici, quod solum significetur, esse tantam dei in eos qui resipiscunt, gratiam, indulgentiam, consolationum magnitudinem in initio, ut non solum perfectis admirationem moveat — sed etiam imperfectis quamdam indignationem et querimoniam — cujusmodi imperfectorum affectus peccati venialis rationem non excedit.

der aufrichtig das göttliche Gesetz zu beobachten gestrebt, dem es von auffallenden Uebertretungen desselben*) sich rein zu erhalten gelungen war, der aber doch ganz dem gesetzlichen Standpunkte angehört. Christus läßt hier den Standpunkt der gesetzlichen Gerechtigkeit noch in seinem Werthe beruhen, nur die Mißgunst, den Mangel der Liebe, die freilich erst des Gesetzes Erfüllung ist, rügt er hier und es erhellt daraus daß er den Standpunkt der sittlichen Entwicklung, den er hier darstellt, nicht als den rechten konnte bezeichnen wollen"**). Reischl: „Im engern Sinne wiederholt sich dasselbe Bild im Benehmen des (ideal vorausgesetzt) wahrhaft jüdischen Gesetzgerechten zu seinen Mitbrüdern, den Erlösung suchenden Sündern. Anstatt des Heiles derselben und sohin mittelbar des Evangeliums Jesu Christi sich zu freuen und die Erbarmungen Gottes zu preisen, wagt es die lieblose Selbstgefälligkeit, gegen die Rathschläge der ewigen Liebe murrend sich zu erheben." Darnach wäre freilich auch das Ideal eines Gesetzgerechten noch weit von dem entfernt, was wir auch nur zu den Anfängen der Rechtschaffenheit zählen, denn Reischl selbst definirt es als „lieblose Selbstgefälligkeit." Ich muß aber, abgesehen von allem übrigen, meinen Protest gegen das Wort „Gesetzgerechtigkeit" widerholen, in Rücksicht auf den Kreis von Anschauungen in dem sich unsere Parabel bewegt. Denn sie meint nicht irgend ein menschliches Gesetz und einen menschlichen Richter, sondern das göttliche Gesetz und den göttlichen Richter, da der Vater zugegebener massen Gott ist. Hier kann doch ein Gesetzgerechter d. i. ein Gerechter vor dem Gesetze oder dem Richter nur ein wirklich Gerechter, ein wirklich Recht-

*) Der Sohn sagt wohl: „ich habe nimals dein Gebot übertreten" — aber das ist nach Neander cum grano salis zu verstehen: ich habe es nicht zu auffallend übertreten — etwa durch einen Todschlag u. drgl.

**) Leben Jesu Christi, S. 365 flg. Aehnlich sagt Olshausen, und Oosterzee ist davon ganz entzückt: „Die paulinische Darstellung von der Unfähigkeit des νόμος zur wahren δικαιοσύνη und von der Nothwendigkeit eines andern Heilsweges durch die πίστις und χάρις bildet den besten Commentar zu diesen Parabeln."

schaffener sein! Vor Gott gibt es kein Mittelding zwischen gerecht und nicht gerecht, so etwas halbes, undefinirbares „nicht Fisch und nicht Fleisch", keine bloße „Legalität", woran man etwa bei Gesetzgerechter denken möchte; und vor Gott steht der Sohn, er rechtet mit Gott, nicht mit einem Menschen den er hintergehen könnte.

31. Er aber sprach zu ihm: Sohn, du bist allzeit bei mir, und all das meinige ist dein;

32. aber fröhlich sein mußte man und sich freuen, weil dieser dein Bruder todt war und wider lebendig wurde, und verloren war und wider gefunden wurde.

Die Antwort des Vaters welche wir nach ihrem Grundgedanken schon aus den einleitenden Worten zu unserer Parabel kennen, lautet: Mahl und Festfeier drücken eine Freude aus, ohne eine Bevorzugung zu enthalten, schon darum weil an ihnen in erster Reihe die Hausgenossenschaft Theil nimmt, und weil sie einen bloß vorübergehenden Charakter haben. Nach ihnen werden für den Heimgekehrten harte Tage schwerer Kämpfe und Prüfungen kommen so daß auf ihn die Worte Anwendung finden: „Können die Gefährten des Bräutigams trauern, so lange der Bräutigam mit ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam von ihnen genommen wird, und alsdann werden sie trauern (Matth. IX, 15)." Eine vorübergehende Festfreude nach langem Elende kann doch nie in Vergleich gebracht werden mit dem ununterbrochenen Genusse der väterlichen Liebe und des heimathlichen Glückes. Kaum wird man versucht werden, unsern kalten Norden voll Nebel wegen eines wenn auch unvergleichlich schönen Tages dem Lande „voll Sonnenschein" vorzuziehen.

Woher aber diese Freude des Vaters vor der alle übrigen Bedenken wie Wolken vor der Sonne zerrannen? Höre die Antwort! Also hat Gott die Welt geliebt daß er seinen eingebornen Sohn für uns dahin gegeben hat. Der Mensch sollte es inne werden, er sollte an einem Beispiele sehen und aus dem Munde Gottes hören was all' unsern Begriff übersteigt: Die Seele

eines jeden Menschen hat vor Gott einen unendlichen Werth; nichts gleicht dem Schmerze über den Verlust, nichts der Freude über ihre Rettung.

„Die Frage deiner Heiligkeit, schreibt Hieronymus an Papst Damasus, war eine Untersuchung selbst; so zu fragen, heißt durch fragen den Weg zum gefragten weisen. Dem weise Fragenden wird es zur Weisheit angerechnet. Du sagst: Wer ist jener Vater im Evangelium der das Vermögen unter seine zwei Söhne theilte? wer die beiden Söhne u. s. w.? Du fügst überdieß bei: Ich weiß daß viele verschiedenes vorbrachten und dafür hielten, der ältere Bruder seien die Juden, der jüngere die Heiden. Aber frage ich (sind deine Worte), wie paßt auf die Juden: „siehe, so viele Jahre diene ich dir u. s. w.", dann noch: „mein Sohn, du bist allzeit bei mir u. s. f.?" Wenn wir aber, sagst du, die Parabel vom Gerechten und vom Sünder deuten, da will sich zu „Gerechter" nicht fügen daß er über das Heil eines andern und dazu seines Bruders unwillig wird. Denn kam durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt, wie kann man mit der Person des Gerechten einen so unmenschlichen Neid vereinigen daß er draußen steht und dem gütigsten Vater gegenüber hart bleibt?

„Wir müssen also, wie bei den übrigen Gleichnissen die Jesus nicht selbst erklärte, erforschen und untersuchen, warum er so gesprochen habe, und auf welche Frage sein Gleichniß als Antwort dienen sollte. Und siehe da! Die Schriftgelehrten und Pharisäer murrten und sprachen: „Warum nimmt er Sünder auf und ißt mit ihnen?" Aehnliches hat Matthäus und Markus. Das war, wie wir schon gesagt haben, eine Frage des Gesetzes. Denn das Gesetz von strenger Gerechtigkeit kannte keine Barmherzigkeit, sondern der Ehebrecher, der Mörder, der Betrüger, mit einem Worte jeder schwere Sünder — sie konnten nicht durch die Reue von ihrer Schuld frei werden, sondern mußten büßen mit dem Auge für das Aug, mit dem Leben für das Leben. Alle also waren abgewichen, alle nutzlos geworden, keiner der Gutes thäte. Wo aber die Sünde sich mehrte, wurde noch überschwenglicher die Gnade, und Gott sandte seinen Sohn der niederriß die

Scheidewand und aus beiden eines machte, die Strenge des Gesetzes auf das rechte Maß bringend durch die Gnade des Evangeliums. Welche Barmherzigkeit kann aber größer sein, als daß der Gottessohn als der Menschensohn geboren wird? Weil er dazu gekommen war, was durch das Gesetz nicht geschehen konnte, die Zöllner und die Sünder zur Buße einladend: so murrten die Pharisäer und sagten daß er wider das Gesetz handle. Um nun ihre Beschuldigung zu entkräften, trägt er drei Parabeln vor, vom Schäflein, von der Drachme, endlich vom Sohne, worüber du ein mehreres von mir begehrt hast. Die ersten beiden gehören nicht hieher; doch ist zu sagen, sie seien deßhalb von Jesus vorgetragen worden, weil, gleichwie über das gefundene Schäflein und die gefundene Drachme Freude ist im Himmel, also über die Buße der Sünder und Zöllner Freude sein müße bei allen welche der Buße nicht bedürfen.

„Ich will nun die Worte des Evangeliums selbst vorlegen und den einzelnen in Weise eines Commentares mein Dafürhalten anfügen. „Ein Mann hatte zwei Söhne." Daß Gott ein „Mann" genannt werde, läßt sich aus vielen Zeugnissen darthun. In einer andern Parabel ist er der „Hirt" und wider in einer der „Hausvater", in einer pflanzt er einen Weinberg, in einer andern ladet er zur Hochzeit ein, in verschiedenen Gleichnissen dasselbe bezweckend, daß der Pharisäer Stolz zurückgewiesen und der Sünder Buße, seien's Heiden oder Juden, anerkannt werde. Was aber betrifft die „zwei Söhne", so sind fast alle heiligen Bücher voll von der Berufung zweier Völker. „Der Jüngere sprach: Vater u. s. w." Vermögen Gottes ist unser leben, empfinden, denken, reden. Das theilte Gott allen gleich aus, wie der Evangelist sagt: „es (das Wort) war das wahre Licht das jeden Menschen erleuchtet." Dieses ist das rechte Auge welches man vor Aergernissen bewahren, dieß die Leuchte des Körpers, dieses das Talent; jene soll nicht durch irdische Gedanken verfinstert, dieses nicht in's Schweißtuch träge und weichlich eingewickelt werden. „Er theilte", heißt: er gab ihnen den freien Willen daß ein jeglicher lebe nicht kraft der Macht Gottes, sondern kraft des eigenen Gehorsams. „Und nach nicht vielen

Tagen — und zog in ein fernes Land." Nicht durch den Abstand der Oerter, aber durch die der Gesinnung sind wir entweder mit Gott oder entfernen uns von ihm. Gleichwie er zu seinen Jüngern spricht: „ich bin allezeit bei euch", ruft er den andern zu: „ich kenne euch nicht, weichet von mir, ihr Uebelthäter." Kain zog hinweg aus dem Angesichte Gottes und wohnte im Lande Naid das „Schwanken" bedeutet; denn wer von Gott läßt, dessen Füße schwanken. Als hinwegzogen die Menschen vom Morgen und vom wahren Lichte sich entfernten, da fingen sie an wider Gott den Thurm ihrer Gottlosigkeit zu bauen. „Und dort vergeudete er — durch ein ausgelassenes Leben." Die Wollust, eine Feindin Gottes und der Tugenden, vergeudet das Vermögen des Vaters, schmeichelnd in der Gegenwart durch den Genuß läßt sie den Gedanken an die Armuth in der Zukunft nicht aufkommen. Er hatte vom Vater das Vermögen, sein unsichtbares Wesen in dem was von ihm sichtbar ist, zu erkennen, und in der Schönheit der Geschöpfe den Schöpfer zu sehen; aber niederhaltend die Wahrheit durch die Ungerechtigkeit vergeudete er sein Vermögen. „Und es entstand eine große Hungersnoth." Ueberall wo der Vater nicht ist, herrscht Hunger, Noth und Mangel. Das ist das Land von dem der Prophet sagt: „die da wohnten im Todesschattenthale, Helle strahlt ihnen auf." „Und er hängte sich an einen Bürger dieses Landes", nämlich an den Teufel, den Fürsten der Finsterniß; der schickte ihn hinaus „Schweine zu hüten", welches die Dämonen sind. Da „wünschte er mit den Schoten der Schweine seinen Bauch zu füllen." Der Sohn verschwendete im Lande des Fürsten dieser Welt sein Vermögen, alsdann verschmachtete er, hinausgeschickt zu den Schweinen, vor Mangel. Speise der Dämonen sind die Laster und Sünden; aber das Laster sättiget nicht; es trägt den Keim des Hungers in sich und bringt das Wort des Propheten in Erfüllung: „Allen Buhlerinnen wird Lohn gegeben, du aber gabst Lohn deinen Liebhabern und empfingest keinen Lohn." Wir können indeß von den Schoten der Schweine noch eine Deutung geben. Speise der Dämonen sind die Lieder der Dichter, die weltliche Weisheit, der advokatische Redeprunk. Sie ergötzen durch ihre Lieblichkeit,

schmeicheln dem Ohre, fesseln das Herz; aber wenn man sich auch ihnen mit allem Eifer hingibt, nichts bleibt von ihnen als leerer Schall, keine Sättigung der Wahrheit, keine Kräftigung der Gerechtigkeit wird gefunden. Der Apostel sagt: „Sehet zu daß diese eure Freiheit den Schwachen nicht zum Anstoß werde.“ Scheint es dir nicht, als ob er mit andern Worten sage: Lies nicht die Philosophen, die Redner, die Dichter, beschäftige dich nicht mit dieser Lectüre? Schmeicheln wir uns nicht daß wir nicht glauben was wir lesen, da wir das Gewissen anderer beunruhigen und zu billigen scheinen was wir, indem wir es lesen, nicht mißbilligen. „Da kam er zu sich und sprach: Wie viele Taglöhner u. s. w.“ Taglöhner können wir solche aus den Juden nennen welche die Gebote wegen der irdischen Vergeltung die ihnen verheißen ist, halten. Diese sind gerecht und barmherzig, nicht aus Liebe zur Tugend, sondern damit sie von Gott den Lohn irdischen Glückes und eines langen Lebens erhalten. Richtig sagt er: „ich will aufstehen“, denn die Sünder liegen, die Gerechten allein stehen, „und zu meinem Vater sagen: ich habe gesündigt u. s. w.“ Gesündigt hatte er wider den Himmel, da er seine Mutter, das himmlische Jerusalem, verließ, und vor dem Vater, da er statt des lebendigen Gottes Holz anbetete. Der ein Knecht der Götzen zu sein erwählt hatte, war nicht mehr würdig, ein Kind Gottes zu heißen. „Mache mich wie einen deiner Taglöhner“, nimm auf den reuigen Sohn, der du so oft schon den sündigenden Taglöhnern vergeben hast. „Da er aber noch entfernt war u. s. w.“ Der Vater kam seiner Rückkehr zuvor durch das Wort welches Fleisch geworden ist, „er fiel ihm um den Hals“ im menschlichen Leibe den es angenommen hat, legte auf ihn sein süßes Joch und „küßte ihn“, wie die Braut im hohen Liede sich darnach sehnt: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes.“ Und zu seinen Dienern sprach er: „Bringet das Kleid“ welches Adam verloren hatte, das hochzeitliche Kleid, wie es eine andere Parabel nennt, das Kleid des heiligen Geistes. Und „leget den Siegelring an seine Hand“, das Siegel der Aehnlichkeit Jesu Christi, „in dem ihr besiegelt worden seid durch den Geist der Verheißung“, und Schuhe „

an seine Füße", denn mit nackten Füßen konnte er das Pascha nicht feiern, und „schlachtet das gemästete Kalb." Dieses Kalb aber das zum Heile der Sünder geschlachtet wurde, ist der Heiland selbst.

„Aus allem bisherigen ergab sich daß wir unter dem jüngern Sohne die Sünder und Zöllner zu verstehen haben welche von Jesus zur Buße berufen wurden, und daß im mystischen Sinne die Berufung der Heiden geweißagt werde. Nun geht die Parabel auf den ältern Sohn über, den viele von allen Heiligen, andere speciell von den Juden deuten. Wir wollen unsere Ansicht in Kürze darlegen.

„Der ältere Sohn war auf dem Felde, d. i. er mühte sich ab in zeitlichen Dingen, ferne von der Gnade des heiligen Geistes, unbekannt mit dem Rathschlusse des Vaters. Das ist der nämliche welcher sprach: „Ich habe einen Acker gekauft u. s. w.", oder derselbe welcher murrte daß die spät Berufenen ihm gleichgehalten wurden. Er hörte den Jubel und fragte was dieß wäre. Auch jetzt noch fragt Israel: Warum freut sich Gott über die Aufnahme der Heiden? auch jetzt noch steht Israel draußen und sucht ihn draußen, während seine Jünger das Evangelium in der Kirche hören. Und der Vater geht heraus zu ihm und redet ihm zu durch die Apostel welche sich in ihrer Predigt zuerst an die Juden gewendet haben und immerfort für ihre Brüder im Fleische beten. Wenn er aber zum Vater spricht: „Siehe, ich diene dir so viele Jahre", scheint er sich eher zu rühmen, als die Wahrheit zu sprechen, gleich dem Pharisäer der im Tempel betete: „Ich danke dir, o Gott, daß ich nicht bin, wie die andern." Der Vater bestätigt seine Worte nicht, aber er sucht den Zürnenden zu besänftigen, indem er sagt: „Du bist allezeit bei mir", nach der Verheißung welche an David ergangen war: „Ich werde ihm Vater sein und er wird mir Sohn sein, und wenn er sich vergeht, werde ich ihn strafen mit Plagen der Menschenkinder, aber meine Huld werde ich nicht weichen lassen von ihm." Man darf sich nicht wundern daß sich mit dem Vater messe, wer seinen Bruder beneiden konnte. Es werden am Gerichtstage noch unverschämtere Reden vernommen werden: „Herr,

haben wir nicht viele Wunder gewirkt?" „All das meinige ist dein", sagt der Vater, hinweisend auf das Gesetz, die Propheten, die göttlichen Aussprüche welche er ihnen gegeben hatte daß sie darin betrachten Tag und Nacht.

„Doch sehen wir, wie die Parabel ganz allgemein vom Sünder und vom Gerechten erklärt werden könne. Da möchte nur eines Gewissenszweifel erwecken, wie man dem Gerechten Neid und Zorn zuschreiben dürfe. Wir können darauf antworten: Alle menschliche Gerechtigkeit ist in Vergleich zu der Gottes keine. Wurden nicht selbst die Apostel unwillig über die Bitte der Salome? Damit aber Niemand Anstoß nehme, wollen wir nicht übergehen daß selbst die Engel nicht rein sind vor Gott, und daß der Psalmist sagt: „Vor dir besteht nicht als gerecht jeder der da lebt." Er sagt nicht: jeder Mensch, sondern „jeder lebende" — Evangelist, Apostel, Prophet.

„Ich weiß recht gut daß dir die Rede meiner Niedrigkeit ungeschlacht vorkommen wird; aber ich muß immer widerholen, nur derjenige könne sein Werk rein ausarbeiten der mit eigener Hand die Feile daran legt. Darum habe Nachsicht mit wehen Augen, d. i. mit mir dem dictirenden, zumal in geistigen Dingen mehr auf den Inhalt, als die Worte zu sehen ist, mit Brod, nicht mit Schoten soll dieses Leben genährt werden."

In ähnlicher Weise wie Hieronymus, dessen Brief ich in einem getreuen Auszuge widergab mit Weglassung solcher Deutungen bei denen er sich zu weit von der Sache entfernt, erklärt auch Augustinus unsere Parabel, doch so daß er nur die Deutung von den Juden und Heiden zuläßt, im Ganzen mehr beim einfachen Wortlaute bleibt und einmal eine Ansicht des Hieronymus und seines Vorgängers, des Ambrosius, natürlich ohne jemanden zu nennen, abweist*). Wie alt diese

*) In der Stelle: quis est hoedus? Peccator profecto hoedi nomine significari solet. Sed absit ut Antichristum intelligam. Vom Antichrist deuteten hoedus Ambros.: qui hoedum quaerit, expectat Antichristum, und noch in weiterer Ausführung Hieron. der in unserer Parabel mehreres aus Ambrosius aufnahm. August. selbst sagt: Nimirum ergo (quod

Erklärung ist, sehen wir an Tertullian der sie bereits kennt, freilich als steifer Montanist, der Todsünden, namentlich Abfall, Mord, Ehebruch für nicht nachlaßbar hielt, und darum alle Beispiele und Gleichnisse von Vergebung der Sünden auf die Heiden bezog, so daß er selbst aus den Zöllnern mit denen Jesus umging, lauter Heiden machte. Er führt eine Sprache *), wie sie allerdings der Gerechte so lange führen konnte, als Gott nicht die Antwort in der Hingabe seines Sohnes und im ganzen Inhalte des Evangeliums gegeben hatte. Von da aber war diese Sprache nicht mehr heiliger Eifer und Entrüstung, sondern die Sünde der Verstockung gegen die geoffenbarte Wahrheit.

Nur vom Gerechten und Sünder erklären das Gleichniß die Griechen — Euthymius, Titus, Theophylaktus, Cyrillus und ein ungenannter in der Catene bei Corderius, von den spätern Maldonat, Franz Lucas, Sylveira **),

---

in re obscurissima sine praejudicio diligentioris inquisitionis dixerim) ipsum Dominum sibi negatum ad epulandum conqueritur, dum cum peccatorem putat. Cum enim hoedus est illi genti — jucundari epulis ejus non meruit: ut quod ait, nunquam dedisti mihi hoedum, tale sit ac si diceret, cum qui mihi hoedus videbatur, nunquam dedisti mihi ad epulandum. Die Meinung daß in einer Parabel alles in einem geistlichen Sinne müße gedeutet werden, war die große Klippe für die Erklärung der Väter.

*) Er sagt: Si Christianus est qui acceptam a deo patre substantiam utique baptismatis, utique spiritus sancti et exinde spei aeternae longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens, — jam non moechi et fornicarii, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient, et elisa est verissime hoc magis modo tota substantia sacramenti (was Rigalt. durch fidei Christianae erklärt). Quis enim timebit prodigere quod habebit postea recuperare? Quis curabit perpetuo conservare quod non perpetuo poterit amittere? Securitas delicti etiam libido est ejus. De Pudicit. c. IX.

**) Tertio et aptissime ad scopum parabolae — quod duo filii significent justos et peccatores, sive illi Judaei sint, sive Gentiles. Vielleicht die schönste practische Erklärung unserer Parabel gab Massillon in seiner Homilie: Sur l'enfant prodigue — pour le vendr. de la seconde sem.

Jansenius, letztere ohne die Beziehung auf Juden und Heiden auszuschließen, woran man bis auf unsere Tage mit großer Vorliebe hängen blieb, allerdings auf Kosten einer consequent durchgeführten einheitlichen Exegese.

Es unterliegt keinem Zweifel daß die Heiden-Christen das Gleichniß vom verlorenen Sohne auf sich bezogen. Sie sahen im verlorenen Sohne ihr Bild; seine Aufnahme beim Vater war ihr Trost. Diesen Trost ihnen zu bieten, lag auch in der Absicht der Apostel und war vielleicht Veranlassung daß es ausschließlich in den Lehrumfang der Heiden-Katechese aufgenommen wurde, weßhalb wir es bei Matthäus nicht finden.

Auch das dürfen wir kaum beanstanden daß bei dem Erstgebornen zunächst an die Juden gedacht wurde, an das Befremden welches sie gar nicht unterdrücken konnten, als die Botschaft des Heiles den Heiden ebenso gepredigt wurde, wie ihnen, und insbesondere, als jene ganz bedingungslos aufgenommen wurden. Ihr Bedenken war begründet, und die Sünde begann erst, als sie, wie später Tertullian, die Antwort und Rechtfertigung des Vaters verwerfend, sich weigerten, in Gemeinschaft mit den Heiden-Christen zu treten. Unrichtig aber wird gerade von den neuesten Erklärern

---

de Carême. Da er aber nur die eine Hälfte der Parabel behandelt und dabei nicht allgemein die Sünde, sondern ganz speciell die Sünde der Fleischeslust im Auge behält, muß ich auf eine nähere Darlegung des Inhaltes verzichten. La Harpe (Cours de littérature) nennt Massillon den Racine der französischen Prosaiker und sagt daß er selbst diesen hohen Ruhm übertreffen würde, wenn alle seine Reden gleich der über den verlorenen Sohn wären: Eh! combien, en effet, Massillon ne serait-il pas au-dessus même de sa renommée, si tous ces sermons étaient aussi parfaits que ses Conférences ecclésiastiques, ses discours sur le petit nombre des élus — ses homélies de l'enfant prodigue. — C'est là qu'il deploie tout son genie (Orat. sacrés. Massillon, ed. Migne. I, p. 35). Recht schönes, der Beherzigung werthe enthält Heubner, sowie Sailer dessen Erklärung Maßl ganz aufgenommen hat.

dieß letztere — die Nichtannahme der väterlichen Antwort — in die Parabel selbst eingetragen, und das, wornach zu fragen der Erstgeborne Recht hatte, mit dem verwechselt was die heuchlerische Gerechtigkeit der Pharisäer, ihre Lügengerechtigkeit für sich in Anspruch nahm. Aus dieser Verwechslung entstand das Phantom eines Gesetzgerechten zu dem der Erstgeborne gemacht wurde.

Sechzehntes Kapitel.

Die Gleichnisse vom ungerechten Verwalter und vom reichen Prasser und dem armen Lazarus.

1. Er sprach aber auch zu seinen Jüngern: Es war ein reicher Mann welcher einen Verwalter hatte, und dieser wurde bei ihm angeklagt als einer der sein Eigenthum vergeude.

Zwei Dinge sind's welche als Anhaltspunkte zum Verständnisse dieser Parabel dienen die von den neuern Erklärern für die schwierigste gehalten wird, einmal die Rücksichtnahme auf die Personen an welche sich Jesus Christus bei ihrem Vortrage richtet, dann die Beachtung des Grundsatzes auf welchen die ganze Parabel gebaut wird, den sie, wie man sagen könnte, zu ihrer philosophischen Voraussetzung hat.

Der Evangelist hebt ausdrücklich hervor daß Jesus sich an seine Jünger wandte *). Diese Parabel galt somit seinen Jüngern, gleichwie die vorausgehenden, in erster Reihe wenigstens,

*) Darauf verweisen schon die alten Erklärer, z. B. Euthym. mit der guten Bemerkung, die Parabel treffe jene Christen welche es nicht über sich bringen könnten, Geld und Gut ganz zu verachten, die damit ermahnt würden, gegen die Armen wohlthätig zu sein — τοὺς μὴ βουλομένους πάντη τῶν χρημάτων ὑπερορᾷν, νουθετοῦσα (παραβολὴ) τούτους, ἵνα κἂν εὐεργετῶσι τοὺς πένητας. Maldonat: Superiores parabolas ad scribas et pharisaeos — proprie dixit, hanc autem discipulis, i. e. omnibus auditoribus suis communiter dicit. Von den neuesten besonders Meyer.

seinen Nicht-Jüngern, den Pharisäern. Lukas meint aber unter dem Ausdrucke „Jünger" nicht die Apostel allein, sondern gar alle welche angefangen hatten, an Jesus zu glauben; ja wir dürfen selbst sagen, er meinte die Apostel zunächst nicht, sondern jene welche glaubten, ohne das Ihrige verlassen zu haben, jene welche anfingen, ihr Leben nach den Lehren und Grundsätzen Christi zu ordnen, welche, man erlaube mir diese Bezeichnung, ein christliches Leben begannen. Das sind die Personen auf welche sich unser Gleichniß bezieht.

Die Lehre welche ihm zur Grundlage und logischen Voraussetzung dient, folgt leicht erkennbar V. 13 im Axiome: „Niemand kann zwei Herrn dienen", wozu wir, ohne daß es namentlich aufgeführt wäre, als Ergänzung fügen dürfen: „Niemand der die Hand an den Pflug gelegt hat und rückwärts schaut, ist geeignet für das Himmelreich (IX, 62)." Diese beiden Sätze klingen durch die ganze Parabel, der erste im Schicksale des Verwalters der abgesetzt wird, weil man ihn bezüchtigte, zwei Herrn zu dienen, der andere im Entschlusse den der Bedrohte faßt, und in seiner muthigen Ausführung.

Im reichen Manne der einen Verwalter hat, bezeichnet Jesus Christus die Welt, insoferne sie, personificirt gedacht, die irdischen Güter, d. i. Besitzthum und alle übrigen Mittel des Genusses und der sinnlichen Lüste, auch Talente, Schönheit, Jugendkraft, Geburt, Stellung im Leben u. s. w., unter die Menschen vertheilt, damit sie dieselben in ihrem Sinne verwalten. Der Adeliche mit seinen Standesvorrechten, der Bauer mit seinem Gute, der Kaufmann mit seinem Kapitale, der Beamte mit seinem Einflusse, der Gelehrte mit seinen Kenntnissen, die Jugend mit ihrer Kraft und Gesundheit, das Alter mit seiner Erfahrung — sie alle sind Verwalter der Güter der Welt, des reichen Mannes.

Die Welt will daß ihre Verwalter die anvertrauten Güter in ihrem Sinne und nach ihren Grundsätzen, kurz in ihrem Interesse anwenden, auf daß sie Zinse tragen für die Welt. Der Gesunde und Kräftige soll das Leben genießen, der Talentvolle nach Ehre streben, der Reiche reicher werden; Genuß soll

sich auf Genuß, Ehre auf Ehre, Geld auf Geld häufen. So will es die Welt, der reiche Mann. Und wahrlich, wohin wir blicken, sehen wir nur zu treue Wirthschafter. Herrscht nicht eine Raffinerie in den Genüssen, eine Schwindelei in den Geldunternehmungen, eine Hatz nach Ehren, daß sich die Welt fast in ihren kühnsten Erwartungen und gespanntesten Ansprüchen an Beamteneifer überholt sehen möchte? In diesem schmählichen Dienste als treuer Verwalter seines Herrn bleibt der Mensch so lange, als er nicht glaubt, oder der angeerbte oder angelernte Glaube wie ein todtes Kapital in ihm liegen bleibt. Diesem Dienste huldigte die ganze heidnische Menschheit und aus den Juden vorzüglich die heuchlerischen Pharisäer — worauf unser Evangelium selbst anspielt (V. 14).

Als aber Jesus Christus auftrat und lehrte und — selbst so arm daß er nicht hatte, wohin er sein Haupt legen konnte — die Armen selig pries, da fingen jene welche ihn mit offenen Herzen hörten, an, die Gefahr des Reichthums, die Hinfälligkeit des Genusses, die Eitelkeit der menschlichen Ehre zu erkennen und zu verabscheuen. Sie — und gerade Zöllner und Sünder, zerbrachen die Bande welche sie bisher an die Welt gekettet hatten, sei es Ehre, Genuß oder Besitz; sprach doch der Zöllner Zachäus: „Sieh, Herr, die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen, und wenn ich jemanden betrogen habe, erstatte ich es vierfach (XIX, 8)", und legte Magdalena alle ihre Reize zu den Füßen Jesu nieder. Aber dagegen erhob sich die Welt; Klagen kamen über Klagen; die treuen Diener säumten nicht, diese untreuen zu denunciren, wie unsere Parabel hat: „der Verwalter wurde bei seinem Herrn verklagt", d. i. denunciatorisch angegeben daß er die ihm anvertrauten Güter verschwende; denn jegliches nicht verwenden im Sinne der Welt ist ein verschwenden.

Der Herr in der Parabel ist sehr reich, nicht bloß daß er den Verlust welchen er erlitt, gar nicht empfindet, er scheint auch außer diesem einen noch mehrere Verwalter anderer Güter zu haben, während er, getrennt von ihnen allen, in der Stadt wohnt; denn die Lage des Verwalters wird als eine so unab-

hängige geschildert daß sich der Herr unmöglich auf seinem Gute neben dem Verwalter befinden konnte. Er hatte ihm also das ganze Gut mit Fahrniß und Leuten überlassen *). Die Lohnbedingungen waren gewisse Procente an den Rohproducten; als er diese überschritt, statt ein oder ein halbes, zwei oder drei Procente für sich zu behalten anfing, gab es genug Kläger, nicht unter seinen Untergebenen, den Schuldnern des Herrn, sondern unter seinen Amtsgenossen. Daß der Verwalter kein Knecht war, ergibt sich aus dem Verlaufe der ganzen Erzählung; das gegenseitige Verhältniß beruhte auf einem freien, kündbaren Vertrage.

2. Und er rief ihn und sprach zu ihm: Was höre ich da von dir? Lege die Rechnung deines Haushaltes ab, denn von nun an wirst du nicht mehr Verwalter sein können.

Das ist seitdem die Sprache des Weltgeistes gegen den christlichen Gebrauch der Güter. Was höre ich von dir? Warum die Jugend unnütz vertrauern? Warum Hab und Gut nicht mehren, wo und wie sich Gelegenheit bietet? Warum gegen Ehre und Auszeichnung gleichgiltig sein? Das ist Veruntreuung, das ist eine Sünde gegen die Welt. Als die Apostel das Evangelium der Selbstverleugnung predigten, erhob sich die Welt dagegen als eine Verletzung der ewigen Naturrechte. Gerade daran hielten sich die Feinde des christlichen Glaubens damals, wie jetzt, daß sie im Bunde mit den aufgeregten Leidenschaften sagten, das

*) Meuß (In parab. J. Chr. de oeconomo inj. denuo inquiritur. Bresl. 1857) beruft sich gut auf Ziba: laudare licet Zibae, qui Sauli fuit oeconomus, exemplum. Denn David sprach zu ihm: „Alles was Saul und seinem ganzen Hause gehörte, habe ich dem Sohne deines Herrn (dem Mephiboschet) gegeben. Du sollst ihm den Acker bestellen, du und deine Knechte, Mephiboschet aber soll beständig an meinem Tische Brod essen (2 Sam. IX, 9, 10).“ In Betreff der Lohnbedingung siehe Taylor, Dictionary of the holy bible, s. v. Steward (Verwalter), ebenfalls von Meuß citirt: quae — traduntur de Indorum quibusdam legibus, quibus id sit sanctum, ut in certis quibusdam negotiis alius nomine exsequendis pro mercede liceat lucri aut proventus aliquam partem accipere.

Evangelium sei gegen die Gesetze der Welt, es sei unnatürlich, ein Raub am unveräußerlichen Besitzthume der Menschheit. Ein Hauptmittel der Einschüchterung waren von jeher die tausend- und tausendmal widerholten Worte des reichen Mannes: „Du kannst mein Verwalter nicht mehr sein, solche Leute kann ich nicht brauchen.“ Man zog die Güter der Christen ein, beraubte sie des Rechtes der Theilnahme am öffentlichen Leben, erklärte sie für unfähig des Besitzes und Erbes. Doch verfuhr die Welt nicht etwa nur gelegentlich so, in der Zeit allgemeiner Christenverfolgungen, sondern das ist ihr Grundsatz, ihre unveränderliche Sprache. Wer hört das nicht? wer sieht nicht ihr ganz consequentes Verfahren nach dieser Anschauung vom christlichen Leben? Man darf jemanden nur als einen Katholiken der sich seines Glaubens nicht schämt, kennen, und in hundert Fällen heißt's: Wir können ihn nicht brauchen. Die Welt nimmt, so weit ihre Arme reichen.

Wie eindringlich weist somit unsere Parabel die Wahrheit des Satzes nach: „Niemand kann zwei Herrn dienen!“ Der Verwalter hatte es in gewissem Sinne versucht. Er hatte einen andern, höhern, bessern, seinen wahren Herrn kennen gelernt, und er fing an, ihm zu dienen, d. i. Almosen zu geben, sich selbst zu verleugnen, die Zeit welche vorher frivolen Genüssen geopfert wurde, dem Gebete zu weihen, die Ehre vor Menschen zu fliehen und jene zu suchen die vor Gott gilt, ohne mit der Welt zu brechen; aber sieh', es ging nicht. Er wurde sogleich bei seinem bisherigen Herrn als Verschwender angeklagt und zur Rechenschaft gezogen, so daß er sich entscheiden mußte. In wie vielen Formen tritt dieses zu Gericht fordern auf! Wie viele Stellvertreter hat da die Welt, in den eigenen Eltern oder Kindern, im Arme der weltlichen und selbst der geistlichen Obrigkeit, wo sie eben auch im Dienste der Welt steht.

Der reiche Mann betrachtet auf solche Klage hin die Absetzung als eine unabweisliche Nothwendigkeit. Er droht nicht, den Verwalter abzusetzen, wenn er in der Abrechnung nicht bestehe, sondern er fordert die Abrechnung, weil er ihm die Verwaltung nehmen wird. Die Absetzung ist das primäre.

3. Da sprach der Verwalter bei sich: Was werde ich thun, weil mein Herr die Verwaltung von mir abnimmt? Graben kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich.

4. Ich weiß, was ich thun werde, damit sie mich, wann ich von der Verwaltung abgesetzt werde, in ihre Häuser aufnehmen.

Wie betrug sich der Verwalter? Sein Betragen vergegenwärtigt uns anschaulich die Wahrheit des zweiten Satzes: „Wer die Hand an den Pflug gelegt hat und umschaut, ist nicht geeignet für das Himmelreich."

Wir bemerken im Verhalten des Bedrohten zwei ihn vortheilhaft auszeichnende Eigenschaften: seine Entschiedenheit und seine Klugheit.

Seine Entschiedenheit hat zwei Momente: die Offenheit im Bekenntnisse dessen was er gethan hat, und die Festigkeit im Thun dessen was er bekannt hat. Da ihn der Herr zur Verantwortung zieht, gebraucht er keine Ausflüchte und leistet er keine Abbitte. Nicht leugnen, ist da deutliches bekennen daß er die Güter nicht im Sinne dieses Herrn verwende, sondern im Sinne eines andern der allerdings Ansichten vom Gebrauche der zeitlichen Güter habe, welcher in den Augen der Welt Vergeudung derselben heiße. Darin folgen ihm nicht alle nach. Wenn so manche, von der Gnade angezogen, ihr Leben ändern, scheuen sie gar sehr, dieß offen zu bekennen. Das heißt, die Hand an den Pflug legen und umschauen, ob man nicht beobachtet werde. Die Apostel verstanden es, mit der Welt zu brechen, sie verstanden es nicht, hin und her zu laviren, um über die Klippen des Weltgeistes unangefochten hinauszukommen.

Der Verwalter sucht keine Aussöhnung, keine Begütigung seines Herrn; er bleibt fest; deßhalb handelt es sich nur mehr darum: Was thun, da seine Absetzung beschlossen ist? Graben kann er nicht, betteln will er nicht; also gibt's nur den einen Ausweg, sich jetzt die Zukunft zu sichern. Die glückliche Wahl wird seine Klugheit bewähren.

Man darf wohl sagen, die beiden Ausdrücke „graben" und „betteln", bloß aus der Lage des Sprechenden hergenommen,

gestatten keine andere Uebertragung als die welche an und für sich im Satze liege: „Was werde ich nun anfangen, wie meine Zukunft sichern, da es auf die und die Weise nicht geht? Denn nicht umzukehren, in seinem Thun zu verharren, steht bei ihm fest.

Aber es läßt sich doch nicht leugnen daß man auch einen Verwalter denken könnte der muthig spräche: Was liegt daran, wenn ich abgesetzt werde? Ich kann arbeiten, und im äußersten Falle bettle ich. Ich weiche nicht, ich sorge nicht um das was kommen mag. Man sieht, Jesus stellt uns einen Verwalter vor der Mißtrauen auf seine Kräfte hat und darum den sicherern Weg einschlägt; und er selbst empfiehlt uns diesen sicherern Weg als das klügere; und da wir alle kaum ein übertriebenes Mißtrauen auf unsere moralischen Kräfte haben können, ist dieser Weg vor allen andern zu empfehlen, wenn auch nicht zu gebieten.

5. Und er rief einen jeden von den Schuldnern seines Herrn zu sich und sprach zum ersten: Wie viel bist du meinem Herrn schuldig?

6. Dieser sprach: Hundert Bat Oel. Und er sprach zu ihm: Nimm deine Scheine und setze dich und schreibe geschwind fünfzig.

7. Darauf sprach er zu einem andern: Du aber, wie viel bist du schuldig? Dieser sprach: Hundert Kor Weizen. Er sprach zu ihm: Nimm deine Scheine und schreibe achtzig.

Bei diesem Verfahren des Verwalters divergiren Bild und abgebildete Sache in so ferne, als die Handlung in der Parabel eine Rechtsverletzung ist, in der abgebildeten Sache nicht. Denn das Obereigenthumsrecht welches die Welt auf den Besitz des Einzelnen in Anspruch nimmt, ist bloß angemaßte und tyrannische Willkühr, es besteht thatsächlich (de facto), aber ohne Rechtsbefugniß (non de jure). Der Verwalter griff durch seine Güterveräußerung in die Rechte seines Herrn ein, nicht so der einzelne Besitzende durch Veräußerung des Seinigen in die der Welt. Wenn wir zuvor weggeben was uns die Welt zu nehmen

vor hat, weil wir es nicht in ihrem Sinne verwalten, so mögen wir sie sehr aufbringen, aber wir begehen an ihr kein Unrecht.

Zur Parabel allein gehört, wie man leicht merkt, die theilweise Veräußerung. Da der Verwalter mit allen Schuldnern des Herrn sich benahm, konnte es sich nur um eine theilweise Abminderung der einzelnen Posten handeln. Auf die abgebildete Sache hat es soweit eine Anwendung, als der Mensch auch nicht auf einmal alles was er von der Welt hat, hingeben kann.

In dieser Handlung liegt aber noch etwas von höchster Wichtigkeit. Eben sie machte jede Art von Aussöhnung zu einer absoluten Unmöglichkeit; der Verwalter brach damit die Brücke hinter sich ab. Er that, wozu Jesus den reichen Jüngling eingeladen hatte; er that, was sich im Leben aller Heiligen widerholt, da wo sie mit der Welt, sei's auf diese oder jene Art, ganz brechen und sich ungescheut ihrem Tadel, ihrem Hasse und ihrer Verfolgung aussetzen. Obgleich unsere Parabel zunächst die zeitlichen Güter im engern Sinne vor Augen hat, jene deren man sich durch Almosen entäußert, so sind doch auch die andern miteinbegriffen, und immer ist wohl zu beachten daß im Vorgehen des Verwalters ein doppeltes liegt: die kluge Sorge für die Zukunft und der unwiderrufliche Bruch mit der Gegenwart. Wer sein Vermögen mit den Armen theilt oder unter sie ganz vertheilt, der handelt der Welt gegenüber gleich dem Verwalter; aber gewiß gilt auch dasselbe von der Jungfrau welche die Hand reicher Bewerber verschmähend, sich der Pflege der Kranken oder der Kinder zum Opfer bringt, oder wer, eine bequeme, vielleicht glänzende Stelle im Leben verlassend, Missionär wird. Sie alle sammeln sich Freunde welche sie in die himmlischen Wohnungen aufnehmen nach dem Worte Jesu selbst: „Was ihr dem geringsten aus den Meinigen gethan habt, das habt ihr mir gethan." Einen solchen nimmt Jesus im Namen der Armen auf, wie er sie im Namen Jesu aufgenommen hatte. Die Schuldner der Welt sind die Armen im weitesten Sinne des Wortes, die Wittwen und Waisen, die Kranken und Elenden, kurz alle die in einer hilfsbedürftigen Lage sind; ihre Häuser sind

im Himmel, ihr treuer Hausvater ist Jesus Christus. „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, sind seine Worte, nehmt in Besitz das euch von Grundlegung der Welt an bereitete Reich (Matth. XXIV, 34).“

Die Form der Parabel, der Bericht über den thatsächlichen Vorgang enthält auf den ersten Anblick mehrere Schwierigkeiten; man fragt, welche Gattung Schuldner gemeint und in wie ferne die Hoffnung des Verwalters begründet sei. Doch schwinden diese Bedenken so ziemlich, wenn man beachtet daß die Parabeln immer mehr oder weniger einen idealen Standpunkt einnehmen und eine Thatsache nicht bis auf ihre letzten Consequenzen verfolgen. Der ideale Standpunkt ist in der Aussicht welche sich der Verwalter selbst vorhält, gar nicht zu verkennen; denn wie sollte die Aufnahme „in ihre Häuser“ zu denken sein? etwa abwechselnd daß er vom einen zum andern zieht, wie der Gemeinde-Hirt oder eine heimatlose Person die von Woche zu Woche bei einem andern Bauer untergebracht wird? *) Wie wir da keinen nähern Aufschluß fordern dürfen, eben weil die Schilderung ideal ist, so auch im ersten Punkte, betreff der Art des Schuldverhältnisses. Reischl meint, man habe bei den Schuldnern an Großhändler zu denken denen die Oekonomie des reichen Gutsherrn die Waare ablieferte; andere, an Unterpächter die in ihrem Pachtzinse um so und so viel im Rückstande waren; Meuß an sehr Arme deren Schuld von Jahr zu Jahr bis zu dieser Höhe angewachsen sei **). Daraus lasse sich auch das Verfahren des Verwalters theilweise rechtfertigen und das des Herrn erklären. Der Verwalter habe Vollmacht gehabt, da und dort eine Schuld zu reduciren oder ganz zu erlassen. Da nun das mosaische Gesetz Milde gegen die Schuldner fordere, so habe der Herr, wenn

---

*) Etwas ähnliches scheint Reischl vor Augen zu haben: „in ihre gastfreie Verpflegung oder in eigentliche Pfründehäuser.“

**) Quos quominus pauperiores fuisse putes, ne id quidem obstat, quod haud exigua fuit, quam hero deberent, frugum copia. Nam nescis, an fortasse sensim ad hoc fastigium creverit debitum aut a parentibus jam fuerit traditum ect. p. 16.

auch diese großen Schuldabminderungen gegen seinen Willen gewesen seien, den Verwalter nicht gerichtlich belangen können; es sei ein Erlaß gewesen zu dem das Gesetz dringend mahne, und bei dem der Verwalter in bester Meinung (bona fide) gehandelt habe *). Wie ganz Verarmte den Verwalter in ihre Häuser aufnehmen könnten, meint er aus der Nähe des Jubeljahres erklären zu dürfen **).

Die Schuldner hatten Oel und Weizen in verschiedenen Lieferungen erhalten, und dafür Scheine ausgestellt; diese gibt ihnen der Verwalter zurück daß sie die Zahlangaben verringern ***), nach andern daß sie neue Schuldscheine schreiben. De Wette: „Der Hergang ist so zu denken: Der Haushalter hat die Schuldscheine der Schuldner in Händen; indem er sie hervorsucht, fragt er, wie viel ein jeder schulde, erläßt einen Theil und gibt den Schuldschein zurück, damit man einen andern schreibe." Ebenso Reischl: „Die Abminderung in den gefälschten neuen Kaufbriefen geschieht beziehungsweise zum Werthe der Waare und der Größe des Maßes."

---

*) Verum enim vero ita rem suam gessisse judicandus est vir ille mire providus, ut et quae sibi conducerent, efficeret neque ab hero sibi esset timendum. Nam quod debitorum nomina jussit mutari, id non solum potuit bona facere fide, quippe qui heri opulentissimi ac liberalissimi putaret parum interesse, imo fortasse ex sententia fore ex praedii proventu nonnulla aliis suppeditari, vero suo etiam quodam jure id fecit. — Nam quum mandatum esset Israelitis, ut vel egenis fructuum partem aliquam tribuerent, vel in debitores mitius se haberent, oeconomo id omnino vitio verti non potuit, quod illis condonaret, quae ne herus quidem suo nomine iis derogari sine legis violatione potuit jubere. p. 23.

**) Profecto si quae exstant domus quae ita debitorum sint propriae, in quibus hospitium parare possint oeconomo, aliae sunt atque istae in quibus nunc habitant. — An sperat fortasse, instare — annum — jobeleum, quo qui nexi essent domino, in sedes patrias redeundi nanciscerentur libertatem. Dazu fügt er als Schlußbemerkung: Certe non abhorret a natura humana quo quis magis de sua ipsius desperet salute, eo maiora illum sibi sperare de aliis. p. 25.

***) Das Zahlzeichen für 100 ist ק, für 80 פ, für 50 נ; eine Aenderung war leicht anzubringen.

8. Und der Herr lobte den ungerechten Verwalter, weil er klug handelte, weil die Kinder dieser Welt klüger als die Kinder des Lichtes in Bezug auf ihr eigenes Geschlecht sind.

Der Herr d. i. der reiche Mann lobte den ungerechten Verwalter, nicht: er machte zum bösen Spiel eine gute Miene, auch nicht: er lobte ironisch; sondern ohne Vorbehalt: er lobte die Klugheit des Verwalters; denn die Frage nach Recht oder Unrecht kam hier nicht weiter zur Sprache, weil der Vorgang in dem was er abbildete, eine gerechte und vollkommen erlaubte Selbsthilfe war, also nur mehr die Frage nach der Klugheit oder Unklugheit die darin liege, in Betracht gezogen werden konnte. Mit Absicht sagt Jesus ganz determinirt: „der Herr lobte", nicht unbestimmt: „man lobte"; denn die Klugheit findet in den Augen der Welt immer und allein Lob; sie ist die eigentliche Welttugend. Der reiche Mann d. i. der Weltsinn, welcher alles nach dem Erfolge beurtheilt, kann ihm das Lob nicht versagen.

Das zweite Versglied enthält einen Erfahrungssatz mit dem Jesus die Parabel schließt, wie Matth. XX, 16: „Viele sind berufen, wenige erwählt", oder auch ebds. XIII, 9: „Wer Ohren hat zu hören, höre." Wenn wir den Sinn unsers Ausspruches richtig erkannt haben, wird sich auch der Zusammenhang ergeben. Der Satz selbst lautet: Die Kinder der Welt unter sich sind klüger als die Kinder des Lichtes unter sich. Wenn man die Kinder der Welt unter sich, in ihrem gegenseitigen Verkehre betrachtet, so sieht man daß sie klüger sind, als die Kinder des Lichtes in ihrem gegenseitigen Verkehre. Das ist ein Erfahrungssatz der so fest stehet, als wenn man sagt: Die Bienen, oder die Ameisen halten mehr zusammen als die Schmetterlinge. Der Grund des klüger seins, wie des zusammen haltens liegt in der Gattung, ich darf sagen, im Triebe der Selbsterhaltung. Das Höchste bei den Weltkindern ist das eigene Ich, das nur die Klugheit sicher stellt. Klugheit ist Nothwehr, ist die Tugend des Instinktes. Das Höchste bei den Kindern des Lichtes ist Gott, nicht das eigene Ich; sie also bedürfen unter sich keiner Klugheit,

und darum wird sie auch naturgemäß unter ihnen nicht gefunden. Unser Satz: „klüger als" kann sach- und sprachgemäß auch so ausgedrückt werden: Die Kinder der Welt sind klug unter sich, die Kinder des Lichtes nicht klug unter sich *).

Ist dieß der richtige Sinn, dann ergibt sich der Zusammenhang in folgender Weise: Der Herr lobte den ungerechten Verwalter, weil er klug handelte; er aber handelte klug, weil die Kinder der Welt unter sich nach den Eingebungen der Klugheit handeln, die Kinder des Lichtes nicht. Das Letztere enthält keinen Tadel, wie sich schon aus der Gegenüberstellung „Kinder der Welt" und „Kinder des Lichtes" ergibt. Im Gegentheile wären die Kinder des Lichtes zu tadeln, ja sie würden mit ihrer ganzen Stellung in Widerspruch kommen, wenn sie unter sich klug sein wollten; es wäre ein Abfall vom Lichte.

Es geschieht nicht selten daß man den Zusatz „in Bezug auf ihr eigenes Geschlecht" für eine außerwesentliche, bloß rhetorische Erweiterung ansieht, und daß man den Ausspruch, wie er an unserer Stelle lautet, gleichbedeutend hält mit dem kürzern, so ziemlich vulgär gewordenen Spruche: „Die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes." Doch findet dieß nicht statt; durch die bezeichnete Einschaltung wird der Grundgedanke wesentlich modificirt. Der kürzere, volksthümliche Spruch setzt die Kinder der Welt und die des Lichtes in ein Wechselverhältniß, er weist ihnen ein gemeinsames Feld der Thätigkeit zu auf welchem die Kinder des Lichtes von denen der Welt übertroffen werden. Wo beide um ein Ziel ringen, werden jene von diesen überholt, die Kinder der Welt sind da die klügeren, die gewandteren. Der Satz, wie er im Munde Christi lautet, nimmt ein solches Wechselverhältniß nicht an, er trennt vielmehr entschieden die Kinder des Lichtes von denen der Welt und betrachtet jedes in seiner Sphäre. Denn der Ausdruck „in Bezug auf" bezeichnet die Richtung welche die Klugheits-Uebung (das klug sein) nimmt, das Feld auf dem sie sich bewegt, und

---

*) Vrgl. Hab. II, 13: „Was schweigest du, wo verschlingt der Gottlose den Gerechteren als er", d. i. den Gerechten, was er nicht ist.

dieses ist nicht der Verkehr der einen mit den andern, sondern jener der Kinder der Welt unter sich und der Kinder des Lichtes unter sich. Das liegt unverkennbar im Worte: in Bezug auf ihr eigenes Geschlecht. In dieser Eingrenzung, unter sich, sind die Kinder der Welt klug und die Kinder des Lichtes nicht klug. Das Wort Jesu hat also nicht den Sinn: In zeitlichen Dingen ziehen die Kinder des Lichtes den kürzern, oder: die Weltmenschen sind, was das irdische Leben anbelangt, klüger als die Kinder des Lichtes.

Ebenso unzuläßig ist aber auch die Erklärung: „Die Kinder der Welt sind in dem was sie treiben, klüger als die Kinder des Lichtes in dem was sie treiben. Jene sind umsichtiger und thätiger für ihre irdischen Zwecke, als diese für ihr ewiges Ziel." *) Der Satz für sich allein betrachtet, ist so wahr als jener erste daß in zeitlichen Dingen die Kinder des Lichtes zurück stehen, aber unser Vers bedeutet weder das eine noch das andere. Das Wort „Geschlecht (γενεά)" läßt eine solche Ausdehnung auf das Thun und Treiben nicht zu, wie das einfachste Beispiel zeigt, da Jemand adelich sein kann „in Bezug auf sein

---

*) Bei den ältern die gewöhnliche Erklärung — durch die beliebte Annahme eines Hebraismus wie z. B. Mald.: Quod sequitur in generatione sua alius est Hebraismus (ist ein zweiter Hebraismus, der erste filii hujus saeculi) quod latine in genere suo dicunt. Hoc est prudentiores sunt profani homines in malum, quam justi et sancti in bonum. Jans.: Sensus est quod filii hujus saeculi sint prudentiores in rebus saecularibus, quam filii lucis in rebus divinis. Auch Grotius: Hebraismus est - - id est in rebus suis agendis: nam actiones etiam Hebraei תלדות i. e. γενεάς vocant. Das Zauberwörtlein „Hebraismus" schien wunderbar geartet, alle Bedenken niederzuhalten. Vrgl. das engl. holländ. Bibelw., selbst Wolf begnügt sich, kurzweg ein Paar Erklärungen anzudeuten. Von den neuesten Reischl: „in dem Bereiche von all dem wozu sie gehören und was sie treiben." Heubner, Meuß: Usus quodidianus ostendit, et eorum, qui hujus mundi rebus sunt dediti, quanta sit alacritas et sollertia in ejus praesidiis ac societatibus suo commodo adhibendis, et eorum, qui res aeternas appetant, quanta haud raro segnities ac tardidas ect. p. 38. Siehe die Anmerk. zu unserm Verse.

Geschlecht" und unadelich „in Bezug auf sein Thun." Geschlecht umfaßt nicht auch zugleich den Umkreis der Thätigkeit wie etwa das Wort Art, womit man, freilich ganz mit Unrecht, auch das griechische Wort gegeben hat: „die Kinder der Welt in ihrer Art" *), indem dadurch der sachliche Begriff geändert, gleichsam unter der Hand ausgetauscht wurde — ein Kunststück das dem Taschenspieler, aber nicht so dem Exegeten erlaubt ist.

Die beiden Benennungen „Kinder dieser Welt oder dieses Zeitalters" und „Kinder des Lichtes" sind so bekannt und geläufig daß sie keiner besondern Erklärung bedürfen. Die erste ist echt rabbinisch, die zweite ausschließlich christlich und wohl absichtlich gewählt statt der damals gewöhnlichen und zunächst erwarteten: Kinder der zukünftigen Welt, des messianischen Reiches. Jesus Christus ist das Licht, und Kinder des Lichtes sind seine Jünger **), und alle welche sein Licht sehen und nicht glauben, sind Kinder dieser Welt, die, nach der rabbinischen Definition, das Wort des Gesetzes nicht kennen und nicht kennen lernen wollen.

Beim geschichtlichen Ueberblicke der Erklärung unserer Parabel zeigt sich die eigenthümliche Erscheinung daß die Alten über die Bedeutung des reichen Mannes eben so eins sind, als die Neuen über die des Verwalters, und ebenso uneins über die Bedeutung des Letztern, als diese über die des Erstern. Wie Maldonat von seiner Zeit sagt: „daß Gott der reiche Mann sei, lehren alle", so können wir (im Ganzen) von der unsrigen sagen: „daß Jesu Jünger der Verwalter sei, lehren alle." Dagegen halten aus ihnen einige und zwar die Mehrzahl für den reichen Mann — Gott, andere den Fürsten dieser Welt (Olshausen), oder den Mamon (Meyer, Reischl), oder wie wir sagten, die Welt (personificirt gedacht), wider andere das

---

*) „In ihrer Art" übersetzen geradezu Kistem., Maßl und Bucher.

**) Joh. XII, 36: „Glaubet an das Licht, so lange ihr noch das Licht habet, damit ihr Kinder des Lichtes seid." Ephes. V, 8: „Ihr waret ehedem Finsterniß, nun aber seid ihr Licht im Herrn; so wandelt nun als Kinder des Lichtes." Lichtkinder d. i. Erleuchtete vom Lichte das Christus ist.

römische Reich (Schleiermacher) oder den römischen Imperator (Großmann), oder selbst ein ganz bedeutungsloses x (de Wette: „der reiche Mann hat keine Bedeutung"), und umgekehrt erklären die Alten den Verwalter vom Teufel (jedoch nur Gaudentius), vom jüdischen Volke (Tertullian), von Paulus (Theophilus *), von den Bischöfen (Bonaventura), von den Reichen (Euthymius), von den Jüngern oder Aposteln (Hieronymus), von den Christen im Allgemeinen (Ambrosius und viele andere), von den Sündern (Maldonat).

Die bei weitem überwiegende Mehrzahl der Erklärer auch von neuen und neuesten bleibt bei der traditionellen Annahme daß unter dem reichen Manne Gott zu verstehen sei. Es läßt sich aber nicht verkennen daß diese Deutung einen Widerspruch in die Parabel hineinträgt, da Gott den Verwalter, sei er wer immer, wegen einer und derselben Sache zugleich tadeln und loben, zugleich strafen und lohnen würde. Der Verwalter vergeudet die ihm anvertrauten Güter, und der Herr tadelt ihn; er vergeudet sie in einem großartigen und consequent durchgeführten Maße, und der Herr lobt ihn. Wegen jenes ersten Vergehens setzt er ihn ab, und wegen des zweiten, ganz gleichartigen, nimmt er ihn auf. Denn zwei Dinge sind nicht zu

*) Der hl. Hieronymus von dem diese Angabe stammt, sagt im Briefe an Algesia die er wegen ihrer weisen Fragen mit der Königin von Saba vergleicht: Theophilus Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta dimisit, haec super hac parabola in suis commentariis est locutus. Dives qui habebat villicum sive dispensatorem, deus omnipotens est, quo nihil est ditius. Hujus dispensator est Paulus qui ad pedes Gamalielis sacras litteras didicit et legem Dei susceperat dispensandam ect. In Betreff des Ambrosius verweist er die lernbegierige Frau auf seine Schriften und fügt dann bei: Origenis et Didymi in hanc parabolam explanationem invenire non potui: et utrum abolita sit temporum vetustate, an ipsi non scripserint, incertum habeo. Weder er selbst (Hieron.) noch Ambros. geben eine eingehendere Erklärung; Ambros. faßt sich im Ganzen kurz, und Hieron. behandelt nur ein paar Nebenumstände ausführlicher, z. B. das Wort villicus, ebenso mamona u. s. w.

übersehen: 1. Die Verringerung der Schuldbriefe ist Vergeudung eines Gutes das Gott gehört, wie die erste, nicht näher bezeichnete; eine innere Verschiedenheit läßt sich nicht nachweisen. 2. Die Schuldner Gottes sind nie und nirgends die Armen, sondern nur die Reichen; hier besteht das umgekehrte Verhältniß: die Schuldner der Welt, d. i. die Armen, sind die Gläubiger Gottes, und die Gläubiger der Welt, d. i. die Reichen, sind die Schuldner Gottes; je mehr einer hat, desto mehr schuldet er Gott; einem solchen aber etwas nachlassen, wäre eine doppelte Versündigung.

Die direkte Beziehung auf den Teufel (Olshausen) scheint mir zu hart, weil die Parabel nicht so gehalten ist daß von Schuldnern des Teufels die Rede wäre, und jene auf den Mamon (Meyer) zu schwach, weil Jesus im gleich folgenden den Mamon vom reichen Manne trennt, indem er sagt: „machet euch Freunde aus dem Mamon"; ich suchte darum einen Mittelweg einzuschlagen, der aber an der Totalauffassung nichts ändert.

Wie indeß die Parabel im einzelnen erklärt werden mag, im Grundgedanken den Jesus selbst vollständig darlegt, stimmen, von ganz ungehörigen Deutungen abgesehen, alle vollkommen überein. Von denjenigen welche unter dem reichen Manne Gott verstehen, geben die einen den Widerspruch welcher im Gleichnisse liegt, mehr oder weniger offen zu, während andere ihn dadurch zu beseitigen meinen daß sie das Betragen des Verwalters zu rechtfertigen suchen. Der hl. Augustinus sagt: „Im Gleichnisse des Verwalters dient nicht alles zur Nachahmung. Das Gleichniß wird vielmehr aus seinem Gegensatze zur Anwendung gebracht und besagt: Wenn einer der List gebrauchte, vom Herrn gelobt wird, wie viel mehr ein solcher der dasselbe durch Werke der Gerechtigkeit thut." *). Das genügte allen spätern. Die

*) Die Stelle welche ich etwas frei gab, lautet: In villico quem Dominus ejiciebat de villicatu — non omnia debemus ad imitandum sumere. — Etiam e contrario ducuntur istae similitudines, ut intelligamus, si laudari potuit ille a Domino qui fraudem faciebat, quanto amplius placeant Domino Deo qui secundum ejus praecepta illa opera faciunt.

Glossa hat: Nicht wegen seines Betruges, sondern wegen seiner Klugheit lobte er den gleichwohl sündigenden. Sylveira: Die Hintergehung mißfiel, die Klugheit mit der sie in's Werk gesetzt wurde, gefiel. Maldonat: Der Beweis ist eine Beweisführung vom Kleinern zum Größern, und nicht von der Gleichförmigkeit, sondern von einer gewissen Aehnlichkeit hergenommen *). Und so fort, bis auf die neueste Zeit, z. B. Neander: Die Klugheit welche das Eigenthümliche der Kinder der Welt ist, soll eben den Kindern des Lichtes empfohlen werden. Das ist hier der Hauptgedanke. Veith: So gebeut also der Herr keineswegs, dem treulosen Haushälter und seiner Untreue nachzuahmen, sondern lediglich seine Klugheit, als solche, sich zum Muster zu setzen (Homil.-Kranz II, 280).

Eines Versuches, die Handlung des Verwalters zu rechtfertigen, haben wir oben erwähnt. Den ersten machte vielleicht der hl. Bernhard, da er sagt: Jener Verwalter dessen Lob im Evangelium ist, wollte lieber seinen Herrn hintergehen, als sich des Nächsten nicht erbarmen. Mit Recht wird derjenige gelobt der seinem Herrn lieber am Eigenthume als an der Person Schaden zufügen wollte **).

9. Und ich sage euch: Machet euch Freunde aus dem Mamon der Ungerechtigkeit, damit, wann er ausgeht, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten.

Die Parabel war der Art daß sie einer Erklärung nicht wohl entbehren konnte. Jesus gibt sie in unserm Verse worin

---

Quaest. Evang. lib. II, qu. XXXIV. Auch Hieron. (ad Alg.): Si ergo iniquitas bene dispensata vertitur in justitiam, quanto magis sermo divinus in quo nulla est iniquitas qui et apostolis creditus est.

*) Argumentum est a minore ad majus et non a similitudine, sed a proportione sumtum.

**) Epist. 257. — Meyer gibt ein ziemlich erschöpfendes Verzeichniß der neuen Special-Bearbeitungen unserer Parabel, wozu Oosterzee einen kleinen Nachtrag liefert. Keine von ihnen, da sie meist in theolog. Zeitschriften zerstreut sind, stand mir zu Gebote, ausgenommen die neueste, sehr gut geschriebene von Eduard Reuß in Breslau. Meyer, de Wette und Oosterzee kennen sie nicht.

er ausspricht, in wie ferne der ungerechte Verwalter seinen Jüngern zum Beispiele diene — nämlich zum Beispiele der rechten Anwendung der irdischen Güter, zunächst des Reichthumes. Sie sollen ihn gebrauchen nicht nach dem Sinne seines scheinbaren Herrn, der Welt, sondern nach dem Sinne seines wahren Herrn, Gottes, zum Heile ihrer unsterblichen Seele der sie Freunde im Himmel dadurch verschaffen daß sie den Armen und Hilfebedürftigen beistehen und ihnen von dem Ihrigen oder das Ihrige ganz geben. Der Grundstock der Parabel ist die Entwindung (nicht: Entwendung) der zeitlichen Güter aus der Hand ihres angemaßten Herrn der seinen Thron in unserm eigenen Ich aufgeschlagen hat, durch ihren rechten, christlichen Gebrauch. Um ihn ranken sich wie Nebenzweige des Hauptstammes die Schilderungen des Beginnes in dieser Lebensweise und der Klugheit d. i. der Entschiedenheit in Ausführung des Hauptschlages, sobald die Nothwendigkeit erkannt wurde, nach dem Satze: Niemand kann zwei Herrn dienen, und wider: Wer die Hand an den Pflug legt und umsieht, taugt nicht für das Himmelreich.

„Im Gegensatze gegen die weltliche Klugheit, die den Reichthum bloß zum irdischen Wohlleben und Fortkommen gebraucht, wendet ihn die christliche Klugheit zum Fortkommen im Himmel, zum ewigen Heile an. — Der Christ sieht den Reichthum nur als Mittel, den Menschen als Zweck an. Wo er eines Menschen Wohl fördern, eines Menschen Liebe erwerben kann, da gilt ihm sein Reichthum nichts. Das ist die christliche Geringschätzung des Reichthums und die christliche Hochschätzung des Menschen. Lerne dich nur davon überzeugen, daß Eines Menschen Liebe dich glücklicher macht, sowohl inniger, als dauernder, als aller Reichthum. Er ist todtes Metall, mit ihm kannst du die Liebe unsterblicher Menschen, den Himmel erwerben. Bei Sophokles schon heißt es Antig. v. 74, 75:

ἐπεὶ πλείων χρόνος,
ὃν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω, τῶν ἐνθάδε

(denn länger ist die Zeit, wo ich denen in der Unterwelt gefallen muß, als denen hier), und v. 89:

ἀλλ' οἶδ' ἀρέσκουσ', οἷς μάλισθ' ἁδεῖν με χρή
(ich weiß daß ich denen gefalle, denen lieb zu sein mir vor allem Noth thut).*)

„Nach dem Urtheile der Welt ist es die größte Thorheit, alles hinzugeben. Die Klugheit der Welt will alles für sich behalten; sie ist Thorheit die es schlecht mit sich meint. (Vrgl. hiezu, wie überhaupt, des Basilius treffliche Homilie contra Ditescentes.) Von den Weltklugen soll der Christ seine höhere Klugheit lernen. Diese Klugheit fordert auch, daß Jeder selbst den rechten Gebrauch von seinen Gütern macht und dieß nicht etwa seinen Nachkommen zu thun überläßt. Denn darauf, daß diese den Reichthum gut anwenden werden, kann man nicht mit Sicherheit rechnen, die Erfahrung redet wenigstens von lachenden Erben. Basilius sagt: „Elende Menschen, die nichts anderes zu thun wissen als daß sie sterben."**) Der hl. Augustinus sagt: „Mammon der Ungerechtigkeit sind alle Reichthümer der Welt, woher sie kommen mögen. Wenn du den wahren Reichthum suchst, er ist ein anderer. An ihm besaß der nackte Job Ueberfluß, da er ein Herz voll des Lobes auf Gott hatte und nach Verlust aller seiner Güter Gott Lob wie kostbare Edelsteine darbrachte. Dieß ist der wahre Reichthum, jene werden von der Ungerechtigkeit Reichthum genannt. Hast du sie, ich tadle es nicht; kam Erbschaft, war dein Vater reich und hinterließ sie dir,

*) Nach der Ausgabe von Hartung sind es die Verse 73 und 74:
muß ich längere Zeit
den Untern dort gefallen, als den Hiesigen,
und wider V. 88:
ich weiß, ich ernte Wohlgefallen wo sich's ziemt.

**) Heubner. In einer Anmerkung sagt er ferner: „Wie der Mensch das erkennen und doch ihm entgegenhandeln könne, davon ist Hippel ein merkwürdiges Beispiel. Er hatte in den Lebensläufen IV, 234 geschrieben: „Gott, wende den Reichthum, wende ihn von mir, wenn ich die Buchhaltung nicht verstehe, die vor dir gilt." Und doch wird erzählt, daß er ein Majorat gestiftet, um seinen Namen fortzuerben (s. s. Leben S. 332 f.)" „Möchten die Reichen dieser Welt, ruft A. H. Franke aus, so viel Liebe als Geld haben, wie vielen könnte dann an Leib und Seele geholfen werden!"

du hast sie ehrlich übernommen; hast du von ehrbarer Arbeit ein volles Haus, ich tadle es nicht. Aber auch so hüte dich, sie Reichthum zu nennen; denn sowie du sie Reichthum nennst, liebst du sie, und sowie du sie liebst, kommst du mit ihnen um. Richte zu Grunde, damit du nicht zu Grunde gehest; gib hin, damit du erwerbest; säe, damit du erntest *). Wolle sie nicht Reichthum nennen, weil sie nicht der wahre sind. Sie sind voller Armuth und allen Zufällen ausgesetzt. Wie soll das ein Reichthum sein, um dessentwillen du den Räuber oder deinen eigenen Knecht fürchtest, er möchte dich ermorden, bestehlen und entfliehen?" **). Bourdaloue beginnt seine Predigt über das Almosen nach dem Vorspruche zu dem er unsern Vers („Und ich sage euch: Machet euch u. s. w.") wählte, mit den Worten: „Das ist die Schlußfolgerung welche der Sohn Gottes aus der Parabel zieht, und dasselbe ist von allen seinen Räthen oder vielmehr von allen Vorschriften seines heiligen Gesetzes eine der heilsamsten und nothwendigsten. Ist etwas vortheilhafter und wünschenswerther, als treue Freunde und mächtige Fürsprecher zu haben, welche unser Interesse in ihre Hand nehmen, unsere Sache bei Gott vertreten, diesen höchsten Richter zu unsern Gunsten stimmen, und kraft ihrer Vermittelung das himmlische Reich, wornach wir streben, öffnen und uns mit ihnen in die Herrlichkeit eingehen lassen? Und dieses selige Ziel zu erreichen und uns seinen Besitz zu sichern, gibt es zu gleicher Zeit etwas nothwendigeres und strenger verpflichtendes, als daß wir uns mit Verdiensten und geistigen Gütern ausrüsten, uns vor Gott reinigen, unsere Schulden berichtigen und das in Händen haben, womit wir jenes gelobte Land das zu unserer Ruhe und ewigen Seligkeit bestimmt ist, erwerben können? Nun sehet, dazu, geliebte Zuhörer, können auch die irdischen Güter dienen; das ist

*) Aehnlich Hieron.: Ut cum eis (pauperibus) parva praebuerimus, recipiamus ab illis magna, et dantes aliena, nostra suscipiamus, et seminemus in benedictione, ut metamus benedictionem (ad Alg. qu. VI in fine).

**) Sermo CXIII de verb. Evang. Luc. XVI, cap. IV.

der Gebrauch den ihr davon machen sollt. Es sind Reichthümer der Ungerechtigkeit nach dem Ausdrucke meines Vorwortes, d. h. Reichthümer die uns gemeiniglich ungerecht machen; aber diese Reichthümer der Ungerechtigkeit und der Verdammniß werden durch die Uebung der christlichen Liebe, wenn ich mich so ausdrücken darf, zu Reichthümern der Gerechtigkeit, des Heiles und der Vorherbestimmung." *)

„Und ich sage euch", wörtlich genau: „und ich, euch sage ich" **) — womit Jesus die Erklärung oder Anwendung der Parabel einleitet. „Das und das ist geschehen: und ich sage euch (haec fabula docet): Handelt eben so." Er gebraucht für Reichthum das einheimische, auch im Punischen vorfindliche Wort Mamon ***) das in der Katechese beibehalten wurde, wahr-

*) Pour le huitième dimanche après la Pentecôte. Sur l'aumône.

**) Weniger entsprechend scheint mir „auch ich." Der Herr lobte seinen Verwalter; „auch ich sage", bildet dazu keinen parallelen Satz; außerdem blickt Jesus auf die ganze Parabel zurück, nicht bloß auf ihre zweite Hälfte.

***) Der Afrikaner Tertullian gibt mammona kurzweg mit nummus: De mammona injustitiae, de nummo scilicet. Injustitiae enim auctorem et dominatorem totius saeculi nummum scimus omnes. Er scheint vorauszusetzen daß seine Landsleute mit dem Worte mammona bekannt seien. Ebenso sagt der hl. August. (l. c.) sehr genau: Quod Punici dicunt mamon, Latine lucrum vocatur. Quod Hebraei dicunt mamona, Latine divitiae vocantur. Das erste wußte er, das zweite vermuthete er; aber er unterscheidet mit feinem Tacte zwischen lucrum und divitiae. Bloß obenhin berührt die Sache Hieron. (l. c.): Mamona non Hebraeorum, sed Syrorum lingua divitiae nuncupantur, quod de iniquitate collectae sint; letzteres fügt er wohl nur bei, um iniquitatis (mam. iniqu.) zu erklären, nicht um eine etymologische Erklärung von mamon zu geben. Buxtorf sagt: In Targum usurpatur (vox ממון) pro Hebraeis בצע lucrum, כפר lytron pecuniarum, שחר munus pecuniarum, הון substantia. Dieselbe Bedeutung (Geld, Barschaft) hat es auch im juridischen Sprachgebrauche, דיני ממונות judicia pecuniarum sind jene Gerichte welche Geldstrafen verhängen, ד' נפשות judicia animarum die über Leben und Tod entscheiden. Es lohnt sich der Mühe, einige Beispiele über den Gebrauch des Wortes

scheinlich weil das Griechische kein entsprechendes Wort dafür hatte; denn nach den Stellen in welchen es der Talmud anwendet, bezeichnet es das baare Vermögen, die Barschaft, das Geld — das blinkende, baare, verführerische Metall. Dieses nennt Jesus Christus „Mamon der Ungerechtigkeit", 1. weil es der Ungerechtigkeit dient, denn der Mamon, das Geld, reizt zur Sünde, wie das arabische Sprichwort sagt: drei Dinge bewähren den Mann: Geld, Herrschaft und Unglück (aus den Sprichwörtern Ali's); 2. weil ihm Ungerechtigkeit anhaftet, weil sich Geld nicht leicht ohne Sünde vermehrt und erhält; aber nicht — als ob sein Besitz eine Ungerechtigkeit wäre, was weder Jesus noch später die Väter lehren; auch ein ungerechtes Vermögen kann in einem rechtlichen Besitze sein.*) „Nicht so

---

Mamona anzuführen. Richt. V, 19: „ein Stück Silber (בצע כ') nahmen sie nicht (sie erbeuteten nicht), chald. ממון דכסף mamon argenti, Bares von Silber. 2 Mos. XXI, 30: „wenn ihm eine Sühnung (כפר) aufgelegt wird", chald. Mamon. 4 Mos. XXXV, 31: „ihr dürft nicht nehmen ein Sühnegeld (כפר)", chald. Mamon. Sprüche III, 9: „ehre Gott mit deinem Vermögen (הון)", chald. Mamon. Js. XLV: „er wird meine Gefangenschaft entlassen nicht für Kaufpreis und nicht für Geschenk (שחר)", chald. לא בדמין ולא בממון „nicht um Geld und nicht um Bares." דמין, pecuniae, nummi, synon. mit ממון. Mit dieser Bedeutung hängt auch die Ableitung ab welche im Buche כלי חמדה (vrgl. Burt. Bibl. rabb. p. 98, de Rossi Wörterbuch S. 174, der Verfasser Sam. Laniado, gegen Ende des XVI Jahrhunderts) von ממון angegeben wird, nämlich מנה numerare, was gezählt wird. Die Bedeutung von Mamon macht mir die vulgäre Ableitung von אמן (siehe zu Matth. VI, 24) zweifelhaft, und ich möchte lieber am Stamme מן (zählen) festhalten, durch Redupplication gebildet wie כַּדְכֹּד (כדד) Ezech. XXVII, 16. קַרְקֹב, עַרְעֹר Richt. XI, 26, בַּלְבֶּל בָּבֶל (בַּלְבֶּל), wozu Olshausen (Lehrb. der hebr. Sprache, 1861) auch כּוֹכָב zählt, I, S. 355.

*) Wenn Meyer sagt: „Die ethische Beschaffenheit seines Gebrauches wird ihm als selbst anklebend vorgestellt", so scheint er dasselbe im Sinne

obenhin sagt Jesus daß man sich Freunde verschaffen soll aus dem Mamon der Ungerechtigkeit, sondern weil die meisten Reichen aus Raub und Betrug sich ihre Reichthümer gesammelt haben. Er sagt nicht, man soll barmherzig sein aus seinem Raube, sondern daß man von Raub und Betrug ablassend seine Reichthümer zu Almosen und Werken der Barmherzigkeit verwende. So oft als wir, in der Absicht Vergebung unserer Sünden zu erhalten, fremdes hingeben und nachlassen, vermehren wir das eigene. Ich sage fremdes, denn nichts ist unser, sondern alles ist Gottes. Wer im Gefühle seines baldigen Abscheidens die Last seiner Sünden durch Wohlthun erleichtert, indem er den Schuldnern Schulden erläßt oder den Armen Güter spendet, der sammelt sich dadurch daß er von dem austheilt was des Herrn ist, viele Freunde die vor dem Richter Zeugniß für ihn geben, nicht durch Worte, sondern durch Vorzeigung der guten Werke, und die durch ihr Zeugniß ihm die Wohnung der Ruhe und Erquickung zubereiten (Chrysost. in der Homil. über unsere Parabel). Mamon der Ungerechtigkeit sind die Reichthümer welche unrecht erworben wurden, oder welche, wenn auch ehrlich erworben, nicht die wahren Reichthümer sind, sondern nur von der Ungerechtigkeit für die wahren angepriesen werden (August. de Civit. Dei XXI, c. 27). Mamon der Ungerechtigkeit wird vom Herrn deßwegen das Geld genannt, weil der Mamon Reichthum heißt, aber nur bei den Ungerechten die in ihn ihre Hoffnung und ihre Seligkeit setzen; bei den Gerechten, wenn sie ihn besitzen, ist er zwar Geld, aber nicht Reichthum (Derselbe, Quaest. Evang. l. c.)." *)

---

zu haben, was wir unter 1. sagten: „der Mamon dient der Ungerechtigkeit." Zu sehr schwächt Reischl den Begriff ab, wenn er in Ungerechtigkeit nur „die zweideutige Natur des Reichthums" dargestellt sieht.

*) Maldon. nimmt es im engsten Sinne: Ponebat tanquam certum, divitias eorum, quibuscum loquebatur, inique partas fuisse, propterea de solo mammona inquitatis mentionem facit. Ergo quod dicit: de mammona iniquitatis, perinde est, ac si dixisset: etiam de mammona iniquitatis, i. e. non solum ex juste, sed etiam ex injuste partis divitiis. Doch konnte er sich das höchst Gewaltsame einer solchen Exegese

„Damit wenn er ausgeht" — wenn der Mamon zu Ende geht, wenn ihr ihn verliert auf diese oder jene Weise, zunächst aber hinweisend auf einen gewaltsamen Verlust; wenn er euch nach dem Richterspruche der Welt: „du kannst mein Verwalter nicht mehr sein" genommen wird. Den Mamon hatte der Verwalter zu verwalten, aus ihm machte er sich Freunde, damit, wenn er (oder was dasselbe ist, seine Verwaltung) ihm genommen wird, seine Zukunft gesichert sei. Wir sehen daraus daß der Mamon nicht zugleich der Herr sein kann; man kann nicht mit Meyer sagen: „damit, wenn ihr nun nichts mehr von den Gütern des Mamon bezieht, weil er euch — seines Dienstes entsetzt haben wird"; denn der Ausdruck „Güter des Mamon" ist nach dem vorausgehenden „machet euch aus dem Mamon" unzuläßig, indem der Mamon nach dieser Auffassung eine Sache die man besitzt, keine besitzende Person ist.

Die gewöhnliche Lesart welche auch die Vulgata unterstützt: „wenn ihr abziehet", oder: „abgezogen sein werdet", ändert, weil es sich auf die Entfernung von der Verwaltung bezieht, nichts am Totalsinne, da, wie wir sahen, eben der Mamon verwaltet wird.*) Doch erklärt man es wegen des folgenden „ewige Zelte"

---

nicht ganz verheimlichen, weßhalb er weiter unten einlenkend sagt: Nisi quis malit interpretari quod fugax et fallax est. Das erndtete vielen Beifall, besonders bei den hebraisirenden Erklärern; denn man fand daß mammona iniqu. nichts anderes sei, als die Uebersetzung des alltäglichen ממון שקר der Rabbinen: mammon falsitatis (siehe Lightf. zu unserer Stelle, Wolf u. s. w.). Man hätte aber nur auch beachten sollen, was Lightf. nicht entging, da er sagt: Non opus est Commentatore qui doceat, quid sibi velint Targumistae per mammona falsitatis vel iniquitatis: ipsi se ipsos interpretantur, dum reddunt aliquando מ׳ אונסיך: mammon violentiae, מ׳ דרשע m. impietatis, מ׳ של גזל m. rapinae.

*) Meuß deutet den Verwalter vom ganzen jüdischen Volke (ähnlich wie Tertullian); an dieses sei durch Johannes den Täufer und durch Jes. Chr. selbst widerholt der Ruf ergangen: „Gib Rechenschaft, deine Zeit ist um, die Strafgerichte Gottes sind nahe." Das Eintreffen dieser Strafgerichte enthalte das Wort ὅταν ἐκλίπητε „wenn ihr dahin

gerne vom „abscheiden" aus dem Leben, was den Sinn nicht unrichtig, aber zu enge widergibt.

„Damit sie — eure neuen Freunde — euch aufnehmen in die ewigen Hütten" d. i. in die ewige Ruhe. „Ewige Hütten (Zelte) d. i. jene die nicht mehr abgebrochen werden, sind ein schönes Symbol der Ruhe und des Friedens der in ihnen ewig herrscht. Die Bezeichnung „ewige Hütten" bildet, wie man sagen kann, einen poetischen Gegensatz zum abbildlichen „ihre Wohnungen." Die Beziehung auf das messianische Reich oder das Himmelreich war unzweifelhaft; was sich die Zuhörer speciell dabei denken mochten, überließ Jesus ganz ihrer Phantasie; er verstand darunter die Kirche in so ferne als sie für den einzelnen zu einer ewigen Hütte wird, was auf der Welt beginnt, in der jenseitigen sich vollendet und zu einem unveräußerlichen Besitzthum wird. Die ewigen Hütten sind die Perle für die der verständige Kaufmann alles hingibt, das wahre ewige Gut. Als Jesus zu seinen Aposteln sprach: „Meinen Frieden gebe ich euch", da nahm er sie in die ewigen Hütten auf, so weit es auf Erde möglich ist. Für uns sind diese Zelte im Himmel.*)

---

geht", wenn ihr alles verlassen müßt. Qualem discessionem quantum Christi interfuerit urgere, facile suspicabitur, quicunque sentiendi rationem quum in istius aetatis Judaeis tum in ipsis Jesu discipulis obviam reputaverit. p. 61. Nach ihm hätte das Gleichniß zunächst eine Bedeutung für die Juden als solche, ähnlich wie das von den Arbeitern im Weinberge (Matth. XX, 1—15) und den zur Hochzeit Geladenen (Ebds. XXII, 1—14); es gehörte mit zu den großen nationalgeschichtlichen Parabeln.

*) Die Zuhörer construirten sich in ihren Vorstellungen nur ein diesseitiges Himmelreich mit ewigen Hütten, aber nicht so Jesus Christus; und was ihm bei seinen Worten vor Augen schwebte, ist doch wohl in erster Linie zu beachten. Darum klingt es zum wenigsten herb und absprechend, wenn Meyer rundweg sagt: „Unhistorisch und nach moderner Vorstellung deutet man gewöhnlich vom Himmel (sic)." Das ist so wenig zu billigen — denn die Vorstellung vom Himmel ist doch nicht modern! — als die vorausgehende Deutung der aufnehmenden Freunde von den Engeln. Darüber sagt schon Mald.: Pauperes esse amicos — omnes auctores inter se consentiunt. Ambrosium unum excipio, cujus

Die Armen denen wir Wohlthaten erweisen, werden uns in das Himmelreich aufnehmen. Sie sind die Ersten im Himmelreiche. „Selig seid ihr Armen", sprach Jesus vor allem andern. Sie nehmen uns auf, sie stellen uns Christo dar, wenn er die Worte spricht: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, denn ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet."

Unsere Parabel scheint also den Armen eine gewisse Macht im Himmelreiche einzuräumen, da es von ihnen heißt daß sie uns aufnehmen werden. Gar Manche nun gaben sich wunderbare Mühe, diesen Satz abzuschwächen; denn nichts anderes ist es offenbar, wenn sie unsere Worte bloß von einer freudigen Begrüßung mit der uns jene Freunde entgegen kommen werden, erklären, oder dieselben auf Gott selbst oder auf den Dienst der Engel beziehen, als ob die Engel uns aufnehmen. Es liegt ja nicht im Plane des Gleichnisses zu beschreiben, wie wir durch den Dienst der Engel in das Himmelreich eingehen, sondern uns den Werth der Freunde an's Herz zu legen welche wir uns aus dem Mamon verschaffen können. Der Werth eines Freundes ist aber bedingt durch seine Macht, und diese schildert Jesus Christus in den Worten: „sie werden euch aufnehmen." Die Armen erscheinen darnach nicht als Gäste und Fremde im Himmelreiche, sondern als die eigentlichen Hausgenossen die nicht durch ihre bloße Fürbitte unsere Aufnahme bewirken, sondern als Kinder des Hauses uns entgegen eilen; denn jetzt sind die

singularis est sententia, sanctos esse Angelos, meritoque ab omnibus repudiata. Nec enim Angelis, sed pauperibus de mamona iniquitatis eleemosynam damus. Meuß welcher gleichfalls die Beziehung der ewigen Hütten auf das messianische Reich als die nächst gemeinte hinstellt, ist unbefangen genug, sie nicht darauf zu beschränken: At quum et multis singulis sine dubio accidat, ut ante illud tempus, amissa scilicet per mortem οἰκονομίᾳ, hospitium desiderent in tabernaculis aeternis parandum, et quum parabola nostram subsequens indicare videatur, e vita excedentibus continuo esse quaedam habitacula minime solitaria, ad congregandos pios circa patres accommodata, concedendum est, uti ἐκλειψιν, ita σκηνὰς αἰωνίους, licet proprie et totius ratione habita populi ad extremum pertineant tempus, habere tamen in singulis hominibus, quo praeparentur jam tempore mortis. p. 66 et 67.

Rollen umgetauscht. Auf der Erde waren wir die Verwalter und sie die Schuldner, im Himmel sind sie die Verwalter und wir die Schuldner; die Letzten werden die Ersten. Jene die auf Erden als die vollkommensten Abbilder unserm Herrn Jesu am nächsten standen, sind es auch im Himmel; und jene welche auf Erde ohne ihr Verschulden eine größere Last trugen, erlangen im Himmel eine größere Würde und Macht. Das ist die göttliche Gerechtigkeit gegen die Armen. *)

10. Der Treue in wenigem ist auch ein Treuer in vielem, und der Ungerechte in wenigem ist auch ein Ungerechter in vielem.

11. Wenn ihr nun im ungerechten Mamon nicht treu gewesen seid, wer wird das Wahrhaftige euch anvertrauen?

12. Und wenn ihr im Fremden nicht treu gewesen seid, wer wird das Eurige euch geben?

Alles Bisherige hatte streng genommen nur einen guten Rath zu seinem Ziel- und Endpunkte, nämlich das zu wählen was sicherer ist, wie der Verwalter that. Nun aber geht Jesus um einen Schritt weiter und macht seinen Rath zu einem Gebote und die Nachfolge des Verwalters zu einer Nothwendig-

*) Vrgl. Meuß pag. 69 — 72. Der hl. Chrysostomus sagt: Groß ist die Kraft des Almosens; die Armen sind die Aerzte, die Wohlthäter, die Patronen, die Beschützer eurer Seelen. Du erhältst nicht zurück was du gibst. Du lösest die Armuth und machst dir den Herrn zur Vergebung bereit. Siehe die Ungleichheit; jenes geschieht auf Erde, dieses im Himmel; jenes vergeht, dieses bleibt. Deßhalb wiesen unsere Voraltern den Armen Plätze vor den Thüren der Kirche an, daß ihr Anblick auch dem Trägen und Hartherzigen eine Mahnung zum Almosen sei. Gleichwie in alter Zeit, besonders im Morgenlande, die Vorhöfe der Kirchen Brunnenbecken hatten daß die Beter ihre Hände waschend reine Hände zum Gebete erheben, so stehen jetzt an Stelle jener Brunnen die Armen daß wir durch Almosen unsere Seele waschend reine Gebete ausschütten; denn nicht so sehr nimmt das Wasser die Befleckungen des Leibes hinweg, als die Kraft des Almosens den Schmutz der Seele (Hom. in Crucem et quomodo Joseph fuerit figura Christi).

keit, so daß die Klugheit, von diesem Gesichtspunkte aus angeschaut, Treue ist. Insoferne der Mensch durch eine entschiedene That das Sicherere ergreift, übt er Klugheit, und insoferne er durch dieselbe That das Nothwendige thut, Treue; sie (die That) ist Klugheit in Beziehung auf ihr Subject — den Handelnden, Pflichttreue in Beziehung auf ihr Object — Gott.

Jesus gründet die Nothwendigkeit, also zu handeln, auf ein doppeltes Axiom mit dem er zugleich die Anwendung auf den vorliegenden Fall als Beweis seiner Behauptung verbindet. Das erste lautet: „der in wenigem Treue ist es auch in vielem", das zweite: „niemand kann zwei Herrn dienen." Beide ergänzen sich; das erste ist ein Grundsatz nach dem der Herr, das zweite ein Grundsatz nach dem der Knecht verfährt. Der Herr sagt: „der in wenigem treue ist es auch in vielem", und er handelt darnach; der Knecht sagt: „niemand kann zwei Herrn dienen", und er handelt darnach. Nichts ist einfacher als die Uebertragung auf den gegebenen Fall. Gott, der Herr, handelt nach dem Grundsatze: wer in wenigem treu ist —: also müßen wir unsere Treue im kleinen bewährt haben, wenn wir über Großes gesetzt werden wollen. Der Knecht handelt nach dem Grundsatze: niemand kann zwei Herrn dienen —: also müßen wir auch auf den Schein eines Doppeldienstes verzichten.

So betrachtet, schwindet alles Befremdliche das für einige im ersten Satze zu liegen schien *). Der Mensch nimmt vom Kleinern den Maßstab für das Größere; denn nie setzt man

*) Mald.: Si dixisset, qui in maximo fidelis est, in minimo fidelis est — nullam haberet sententia difficultatem. — Credo in eo proverbio tantum spectatam fuisse hominum opinionem, qui — ex parvis de magnis solent facere conjecturam. Gar nicht hieher gehört was Lisko aus Zinzendorf's Reden anführt, daß es eine größere Kunst sei, in kleinen Sachen treu zu sein, als in großen; denn Jesus will offenbar das Gegentheil sagen, dann heißt „es ist leichter im Großen treu sein, als im Kleinen" gerade so viel als: „es ist leichter eine schwere Versuchung überwinden, als eine leichte." Ausnahmsweise mag es geschehen, aber da tritt dann auch der Fall ein daß Ausnahmen die Regel bestätigen.

jemanden über Großes, um hernach ihm kleines zu übergeben. Naturgemäß fängt man auch da, wie in allem andern, mit kleinem an.

Wie ein König nur denjenigen in seine unmittelbare Nähe aufnimmt der seine Treue zuvor schon bewährt hat, so macht es Gott mit denjenigen welchen er zeitliche Güter gegeben hat. Sie sind ein niederer, vorbereitender Dienstkreis. Wer sich darin als treu und zuverläßig bewährt hat, dem wird alsdann anvertraut was wir, freilich in einem schwachen Abbilde, einen Hofdienst, einen Dienst der innern Haushaltung nennen können; er kommt an die Hofhaltung Gottes, oder wie Jesus sich ausdrückt, das Wahrhaftige wird ihm anvertraut.

Gott ist der Wahrhaftige; das Wahrhaftige kann somit nur etwas sein, das seinem Ursprunge und Inhalte nach ein göttliches ist, in einem steten Zusammenhange mit Gott und dadurch ein unvergängliches, ein seliges und beseligendes, ein ewiges Gut. Die Gegenüberstellung des Mamon und der Umstand daß die Mittheilung des Wahrhaftigen im Sinne des Sprechenden noch zukünftig ist und nur erfolgt, wenn die Bewährung der Treue gleichsam im Probedienste vorherging, macht es uns leicht, den concreten Ausdruck für den idealen zu finden. Jesus bezeichnet damit die „ewigen Hütten", das Reich Gottes in uns. Dieses ist etwas Objectives, wie der Mamon, ein Besitzfähiges von unserer Seite, wie der Mamon, aber so unendlich erhaben, so wesenhaft verschieden daß er ihm gegenüber als das Nichtseiende, Unreale, Unwahrhaftige erscheint Das Himmelreich, die Perle für die man alles hingeben muß, ist nicht ein Besitz den man bloß genießt, sondern der auch seine Pflichten hat — ein wirklicher Dienst im Haushalte Gottes. Auf dieser Erde kann auch das Wahrhaftige, das Himmelreich welches in uns ist, wider verloren gehen. Jesus sagt somit: Die zeitlichen Güter sind ein Vorversuch den Gott mit uns macht; bestehen wir darin nicht, so wird uns von vorne herein die Aufnahme in den engern Dienst seiner Hofhaltung verweigert. Der Mamon ist, wie wir schon zeigten, nach seinem eigentlichen Wortsinne das Geld, das blinkende Metall, im weitern dann

jedes bloß irdische Gut; der Zusatz „ungerecht" ist ein oratorisches Beiwort (epitheton ornans) das Jesus aus der vorausgehenden Rede beibehielt; auf den Sinn hat es keinen Einfluß; es könnte eben so gut fehlen; denn nicht der ungerechte Mamon, sondern der Mamon erscheint als Gegensatz zum „Wahrhaftigen."

Maldonat mit Berufung auf alle älteren dem hinwider die meisten neueren folgen, erklärt das Wahrhaftige von „den wahren geistigen Schätzen die ewig dauern und uns in die himmlischen Hütten geleiten"; er beruft sich dabei als eine nah verwandte Stelle auf Matth. VI, 19, 20: „Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde — sondern im Himmel." Aber solche geistige, wahre Schätze sind eben jene, welche sich der Verwalter schon gesammelt hat und die dem was in dem „Wahrhaftigen" erst anvertraut werden soll, vorhergehen müßen. Der Grund dieser Deutung bestand vorzugsweise darin daß er und viele mit ihm „das Wahrhaftige" als ein eigentliches Adjectiv nahm, zu dem Mamon ergänzt werden müße, wornach zu übersetzen wäre: wenn ihr im ungerechten Mamon nicht treu gewesen seid, wer wird euch den wahren (Mamon) anvertrauen?" *) was aber sachlich wie sprachlich abgewiesen werden muß. Euthymius erklärt: „den wahren Reichthum des Reiches Gottes", was nicht unrichtig, aber unbestimmt ist. Grotius: die Gaben des heiligen

*) Manifestum est verum iniquo opponi mammonae — iniquum vocavit falsum — cui recte opponitur verum. Jans.: quod verum est i. e. verum mammona. Franz Luc.: verum sive mammona, veras solidasque divitias u. s. w. Ebenso Grot.: Lucas *μαμωνᾶ* declinat *οὐδετέρως* et *τὸ ἀληθεινόν μαμωνᾶ* intelligit. Wenn *ᾶ* die Endung wäre, also *τὸ μαμωνᾶ* wie *τὸ Σινᾶ*, neben *ὁ Σινᾶ*, so müßte *μαμωνᾶ* als indeclinabile behandelt sein; *τῷ μαμωνᾷ* weiset zurück auf die Endung *ᾶς* die nur masculinum ist: *ὁ μαμωνᾶς*, wie *ὁ σατανᾶς*, *ὁ κορβανᾶς*, Matth. XXVII, 6. Die Endung *ᾶς* zeigt den ausländischen Ursprung des Wortes an; die Declination dabei war wie in *βοῤῥᾶς* (aus *βορέας*), wobei das ursprüngliche *αο* in *ᾶ* zusammengezogen wurde; Homer hat noch die ursprüngliche Endung *Ἀτρείδαο*. Um zu verhüten daß verum nicht auf mamona zurückbezogen werde, hat die Vulg. *τὸ ἀληθινόν* umschrieben: quod verum est, quis dabit vobis?

Geistes; ähnlich Bengel: der himmlische Sinn, und Reischl: die himmlischen Gaben und Heilsmittel. Meuß: die himmlischen Güter nach ihrer Beziehung zu Gott. Oesterzee: die Güter des Geistes, der Wahrheit und des Lichtes. Meyer: das Heil des Messiasreiches. Heubner: die ewige Seligkeit — mit dem mir unverständlichen Zusatze: „aber nicht insofern sie als Genuß gedacht wird, sondern es muß etwas sein, was verwaltet wird, Thätigkeit erfordert, was anvertraut werden kann; mithin der Posten, der uns im Himmel angewiesen wird, der Wirkungskreis im künftigen Leben mit höhern, gewaltigen Kräften. Ein Untreuer mit höhern, göttlichen Kräften ausgerüstet, was könnte dieser für Schaden anrichten im Hause Gottes? Man denke nur an den Satan."

Daß V. 12 nicht eine neue Sentenz enthalte *), sondern V. 11 nur in andern Worten widerhole, wird gegenwärtig nicht mehr beanstandet. Wir sind nach dem Bilde Gottes erschaffen, also ist nur das Wahrhaftige ein unsriges, alles andere ein fremdes. Ein Unsriges ist was unserer Natur und Wesenheit homogen ist, was sich damit zu einer wirklichen Einheit verbindet, alles andere ist fremd, fremdartig, heterogen. In einem solchen Verhältnisse der Gleichartigkeit steht zu uns das Reich Gottes; darum heißt es mit Recht ein „unsriges"; wir sind von „seinem Fleische und seinem Gebeine", wir sind göttlichen Ursprunges und göttlicher Natur, wie es. Wir sind des Reiches Gottes, das Reich Gottes ist unser, eins zieht das andere an, wie die verwandten chemischen Körper, wenn mir diese Vergleichung gestattet ist.

Man bezieht den Ausdruck „das Eurige" auch auf die göttliche Verheißung kraft welcher das Himmelreich „unser Erbe" genannt wird **); doch wird dadurch das andere — der Mamon —

---

*) Mald.: Haec tertia sententia est, si verba tantum spectes, longe quam prima admirabilior. Cornel. a L.: Dices: Homines magis amant propria, ideoque magis et fidelius ea custodiunt, quam aliena, quomodo ergo contrarium hic significat Christus?

**) Meyer: τὸ ὑμέτερον, das Eurige, womit wider nicht geistliche

noch nicht als ein „fremdes“ charakterisirt. Er könnte dabei immer noch unser „Eigenthum“ und jenes unser „Erbe“ sein. Sonst hebt man gerne hervor, daß der Mamon ein „fremder“ sei, weil der Charkter des Zufälligen und bloß Vorübergehenden an ihm hafte *), aber das liegt nicht im Begriffe fremd; ein Dauerndes kann fremd bleiben, ein Vorübergehendes Eigenthum werden. Der Mamon heißt fremd, weil er unserer Natur und Wesenheit fremd ist und weil ihn Gott uns nur geliehen hat. Ein unsriges wird uns gegeben (oder vorenthalten), ein fremdes wird uns anvertraut.

13. Kein Knecht kann zwei Herrn dienen, denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder er wird einem anhangen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mamon.

Das zweite Axiom durch welches Jesus die Nothwendigkeit beweist, so wie der Verwalter zu handeln, der bekannte, sprichwörtliche Satz: Niemand kann zwei Herren dienen, zeigt die

---

Güter, sondern das Heil des Messiasreiches charakterisirt ist, nämlich dasjenige was des Menschen Eigenthum sein wird; denn es ist ja der Erbsitz, die *κληρονομία*, nicht ein bloßer Verwaltungsbesitz.

*) Vrgl. August. (l. c. quaest. 35): Alienas appellat terrenas facultates, quia nemo eas secum moriens aufert. Nihil intulimus in hunc mundum: haud dubium quod nec auferre quid possumus. Hieron. (l. c. qu. 6): Si carnales divitias quae labuntur, non bene dispensatis, veras aeternasque divitias doctrinae Dei quis credet vobis? Et si in iis quae aliena sunt (alienum autem est a nobis omne quod saeculi est) infideles fuistis; ea quae vestra sunt, et proprie deputata homini, quis vobis credere poterit? Reischl: „Fremd“ sind uns die Güter dieser Zeit, weil sie nicht wesentlich zu uns gehören, nicht mit uns geboren werden und nicht mit uns hinübergehen in die Ewigkeit. Heubner u. s. w. Eine Reihe von Stellen aus den Classikern daß man die zeitlichen Güter nicht „Eigenthum“ nennen soll, siehe bei Wetst. Cic. Parad. IV: Nil neque meum est, neque cujusquam quod auferri, quod eripi, quod amitti potest. Publ. Syrus: Nil proprium ducas quod mutarier potest u. s. w. Ueber die Sache waltet kein Zweifel, aber die Frage hier ist nach der Ursache; darauf aber gibt die Bibel Antwort, nicht die Philosophie der alten Welt.

subjective Unmöglichkeit, zwei entgegengesetzte Ziele gleich zu verfolgen; der Mensch vermag dieß einmal nicht, anders müßte er sein Ich vervielfältigen. Niemand kann zwei Herren dienen, oder zweier Herren Knecht sein, d. h. „Niemand kann es mit zweien, die beide Herrn sein, die Oberherrschaft führen wollen, auf einmal halten; niemand z. B. in einer Republik oder in einem Kriege für zwei sich einander entgegenstehende zugleich Parthei ergreifen (Heubner).“

Der Ausspruch ist wahr, unbestritten, einfach; er kommt bei Profanschriftstellern vor*) wie im Evangelium; schwieriger ist seine Begründung durch den Doppelsatz: „entweder — oder —“, weil das Verhältniß des einen zum andern wenigstens nicht auf der Oberfläche liegt. Enthalten beide Sätze dasselbe, wozu ihre Gegenüberstellung? enthalten sie verschiedenes, worin besteht dieses? Die neuern Erklärer entscheiden sich für das erste, die ältern der Mehrzahl nach für das zweite**). Jene berufen sich darauf daß wir eine antithetische Rede, einen antithetischen Parallelismus haben; also: Entweder wird er den ersten hassen und den zweiten lieben, oder aber dem ersten anhangen (d. i. lieben) und den zweiten verachten (d. i. hassen). Aber unser Satz, wie er oben lautet, will sich in diese Form nun einmal nicht gießen lassen; es fehlt jene logische Zusammenstimmung beider Versglieder die der Parallelismus fordert. Nachdem das erste „den einen“ hat, könnte das zweite, wenn derselbe gemeint wäre, nicht mehr das indefinite „einem (von beiden, gleichviel welchem)“ setzen; das wäre gegen die Logik. Dieß fühlten die ältern Erklärer und sie schlugen einen doppelten, gerade entgegengesetzten Weg ein, das Verhältniß beider Sätze näher zu bestimmen, indem die einen eine Steigerung vom kleinern zum größern, die andern eine Abminderung vom größern zum kleinern annahmen. Jene: ent-

---

*) Terent. Andr. I, 3, 4: Nec quid agam certum 'st; Pamphilumne adjutem an auscultem seni. Si illum relinquo, ejus vitae timeo: sin opitulor, ejus minas.

**) Maldonat dem Cornel. a L. folgt, macht eine Ausnahme; er hat dieselbe Erklärung welche wir als die der neueren bezeichneten.

weder wird er den einen lieben und den andern hassen, oder wenn er selbst beide liebte, doch dem einen anhangen und den andern vernachlässigen *). Diese: entweder wird er den einen lieben und den andern hassen, oder, wenn er etwa keinen von beiden liebte, wie man es von Knechten nicht anders erwartet, doch zu dem einen halten und den andern vernachläßigen **). Das hat nun allerdings auch seine Schwierigkeit; denn anhangen und lieben sind verwandte, coordinirte Begriffe, das mehr oder weniger liegt nicht im Wortlaute, sondern möglicher Weise nur in der Gruppirung beider Begriffe unter einem höhern dritten, nicht in ihrer bloßen Gegenüberstellung, wie hier.

Jesus hat, nach meinem Dafürhalten, die Fälle vor Augen welche einen Menschen bestimmen, zu dienen. Ihrer sind nur zwei, daher sein „entweder oder", nämlich entweder ein innerer oder ein äußerer; der innere Bestimmungsgrund ist die Liebe, der äußere der Anhang d. i. die Partheistellung, das Interesse. Der Anhang oder die Partheistellung kann eine frei gewählte, oder eine ererbte sein, immerhin liegt ihr das Interesse, sei es ein wirkliches, sei es ein vermeintes, zu Grunde. Ein drittes Motiv außer diesen beiden, Liebe und Interesse, gibt es nicht; beide aber, eines wie das andere, sind der Art daß sie jeden Doppeldienst unmöglich machen und somit den Obersatz: Niemand kann zwei Herren dienen, ganz regelrecht und vollständig beweisen.

Im Uebrigen siehe die Erklärung zu Matth. VI, 24. I. Seite 270 flg.

„Es ist schlechterdings unmöglich daß Jemand dem Gelde und Christo treu diene; denn sie wollen gerade das sich Entgegen-

---

*) Siehe darüber die Anmerk.

**) Franz Luc.: Hoc (das zweite Versgl.) porro repetitio est ejus quod praecedit, quadam cum summmarum affectuum, amoris et odii, temperatione; praesertim cum non tam amore servi quam timore ad obtemperandum agantur; non tam diligant dominos, quam adhaereant et honorent. Ebenso Jansen u. A. A.; vrgl. auch Grotius: futurum enim, ut aut hunc amet, illum oderit, aut certe alterum curet, neglecto altero.

stehende. Christus sagt: Erbarme dich der Armen. Der Mamon: Nimm ihnen was sie haben. Christus: Gib von dem was du hast. Der Mamon: Reiße an dich was du nicht hast. Siehe den Widerspruch, siehe den Kampf (Chrysost. Hom. VI in epist. ad Philipp.). Laßt uns zur Höhe fliegen über die irdischen Güter, denn auch bei Ueberfluß an Honig hat die Biene nicht umsonst Flügel, die hängen bleibende tödtet er (August. epist. 13 al. 113 *). Selig wer nicht dem nachgeht dessen Besitz drückt, dessen Liebe verunreinigt, dessen Verlust quält (Bernhard ep. 103 **). Ueberfluß ist immer etwas in sich schmachvolles; einige barbarische Völker bei denen das Gold einheimisch ist, legen ihre Gefangenen in goldene Fesseln; mit Reichthümern belasten sie die Schlechten; je gefährlicher diese, desto schwerer jene (Tertull. de cultu fem. lib. I, c. 7 ***). Wer wollte es versuchen, Diener zweier Herren mit entgegengesetztem Willen und Ansichten zu werden? Zwischen beiden getheilt, wird er keinem gefallen. Er muß sich also für einen, den guten oder bösen, entscheiden; thut er's, so fordert sein Herr daß er den andern hasse. Es ist also unmöglich, Gott und dem Mamon zu dienen (Cyrillus in Catena Cord.). Jesus tadelt nicht den Besitz des Reichthums, wohl aber die Knechtschaft des Reichthumes (Euthym.).

14. Es hörten aber dieß alles auch die Pharisäer welche geldgierig waren, und sie verhöhnten ihn.

Jesus hatte die Parabel mit den darangeknüpften Mahnungen zu seinen Jüngern gesprochen; die Pharisäer welche alles mitangehört, konnten sich einer schadenfrohen, sarkastisch spötti-

---

*) Supervolemus terrenis opibus nostris. Nam et in mellis copia non frustra pennas habet apicula, necat enim haerentem.

**) Beatus qui post illa non abiit, quae possessa onerant, amata inquinant, amissa cruciant.

***) Vrgl. dazu die Anmerk. bei Oehler. Clem. Alex. Paedag. II, 12: παρὰ τοῖς βαρβάροις φασὶ δέδεσθαι τοὺς κακούργους χρυσίῳ. De Aethiopibus hoc testantur Herodotus, Plutarchus ect. Item de Persis Justinus et Ammianus. l. c. I, p. 709.

schen Aeußerung oder Geberde nicht enthalten. Kam ihnen doch nichts gelegener, als diese Rede die nur einem unbewachten Augenblicke Jesu entschlüpfen konnte; denn Motiv wie Lehre selbst waren leicht zu durchschauen. Das Motiv war purer Neid — die Bettler schimpfen allerorts auf die Reichen, das ist nichts neues; die Lehre entschieden unbiblisch, denn Gott hat dem Gerechten zeitlichen Segen verheißen, und Abraham, der Gerechte, hatte viel Geld und Gut.

Wie spöttisch mochten sie sich die Hände reiben und unter einander oder zum herumstehenden Volke sagen: Das wäre die rechte Religion welche verachtet und mit dem Bannfluche belegt was von Gott als Lohn der Gerechtigkeit kommt. Seht ihr da nicht deutlich den Pferdefuß des falschen Propheten, den eklatanten Widerspruch gegen die biblische Lehre von der Vergeltung der Gerechtigkeit? Sind wir nicht eben deßhalb reich und gesegnet, weil wir gerecht, weil wir Pharisäer sind? Wer hat je gehört daß der Segen Gottes vom Himmelreiche ausschließe? Weh euch, sagt ein wahrer Prophet des Herrn, die ihr das Böse gut und das Gute bös nennt, die Finsterniß in Licht und Licht in Finsterniß verkehrend, das Bittere in Süß und Süß in Bitteres verwandelnd (Is. V, 20).

15. Und er sprach zu ihnen: Ihr seid's die ihr euch selbst gerecht machet vor den Menschen, Gott aber kennt eure Herzen, denn das unter Menschen Hohe ist ein Greuel vor Gott.

Unsere oben dargelegte Ansicht des Vorganges und der Seelenstimmung der Pharisäer wird durch die Antwort Jesu bestätigt. Er hebt darin eben das heraus was wir als den tiefsten Grund ihres schadenfrohen, sarkastischen Spottes über diese seine Rede bezeichneten — ihren Reichthum, oder wie Lukas sagt, ihre Geld- d. i. ihre Mamons-Liebe bei ihrer Gerechtigkeit.

Die Beweisführung gegen Jesus lautete: Der Gerechte wird von Gott mit zeitlichen Gütern gesegnet, und der Segen Gottes kann kein Hinderniß des Himmelreiches sein. Wir sind die Gerechten: also kann unser Segen, unser Geld, kein Hinderniß des Himmelreiches sein. Wir haben nicht trotz, sondern gerade

wegen unsers Geldes den ersten Anspruch an das Himmelreich das du zu verkünden vorgibst, und dein eigener Mund verräth dich als einen falschen Propheten.

Jesus negirt in seiner Erwiderung den Untersatz (Minor), und damit fällt die Schlußfolgerung von selbst. Ihr spottet meiner Worte, sagt er, weil ihr glaubt daß die Geschichte, daß eure Existenz mich Lügen strafe, aber ihr seid nicht die Gerechten, ihr macht euch nur gerecht vor den Menschen. Reichthum mit Gerechtigkeit ist kein Hinderniß des Himmelreiches, aber Reichthum ohne Gerechtigkeit. Das erste lehrt meine Parabel über die ihr spottet, das zweite euer Beispiel das ihr mir vorhaltet.

Jesus redet hier als der Herzenskenner: „ihr machet euch gerecht, ohne es zu sein", mit so entschiedener Berufung auf Gott daß jede weitere Einrede abgeschnitten wird. Er thut dieß den Pharisäern gegenüber öfter, fast gewöhnlich. Dieser Blick Jesu in ihr Inneres macht sie unwillkührlich verstummen, ihr Triumph über den Herrn dauerte überhaupt nie lange, selbst nicht, als er am Kreuze hing.

Der Fortschritt der Rede mit „denn" macht Schwierigkeit, da sich diese Partikel streng logisch weder an den ersten („ihr macht euch gerecht") noch an den zweiten Satz („Gott kennt euer Herz") anschließt. Ich glaube, ihre Anwendung erkläre sich aus einer Ellipse die aber in jedem Falle im Gedanken zu ergänzen wäre, wenn auch der Schlußsatz „denn das unter Menschen Hohe u. s. w." ganz fehlen würde. Der vollständige Satz lautet: „Ihr macht euch gerecht — Gott aber kennt euer Herz als ein nicht gerechtes." Daran fügt sich nun ganz gut als Causalsatz: „weil das Hohe u. s. w.", nämlich: „vor Gott seid ihr nicht gerecht, eben deßhalb weil ihr euch vor den Menschen gerecht machet; denn das unter den Menschen Hohe ist ein Greuel vor Gott." *) Das „Hohe unter Menschen", das heißt, was

---

*) Nicht klar ist mir geworden wie sich Meyer den Zusammenhang denkt, da er sagt: „Dieß Verhältniß (das Hohe unter den Menschen u. s. w.) würde nicht statt finden, sondern das Hohe unter Menschen würde auch vor Gott

der Mensch zu einem Hohen macht, sei es ein hochmachen seiner Kräfte, der physischen wie geistigen, d. i. der Hochmuth, oder ein hochmachen seiner sittlichen Beschaffenheit (der Gerechtigkeit) d. i. die Scheinheiligkeit — beide sind vor Gott ein Gegenstand des Greuels und Abscheues. Aehnlich Ps. CXXXVII, 6: „Erhaben ist der Herr und siehet auf das Niedere und kennt das Hohe von fern.“ „Blicke nicht auf sein Aussehen, sprach Gott zu Samuel, noch auf die Größe seiner Gestalt, denn ich habe ihn verworfen, da ich nicht urtheile nach des Menschen Ansehen (1 Sam. XVI, 7).“ Der hl. Augustinus sagt in seiner zweiten Rede über die Himmelfahrt Christi: Hoch ist Gott; demüthigst du dich, so läßt er sich zu dir herab, richtest du dich auf, so flieht er vor dir. Und widerum: Je höher du dich hebst, desto höher wird Gott sein.*)

16. Das Gesetz und die Propheten — bis auf Johannes; von da wird das Reich Gottes verkündet und dringt Jedermann auf dasselbe ein.

17. Es ist aber leichter daß Himmel und Erde vergehen, als daß ein Strichlein des Gesetzes wegfalle.

18. Jeder der sein Weib entläßt und eine andere heirathet, bricht die Ehe, und der eine von ihrem Manne Entlassene heirathet, bricht die Ehe.

Wir hatten schon mehrmal Veranlassung, jener Erscheinung zu erwähnen daß in der Katechese vor Heidenchristen manche Vorgänge des öffentlichen Lebens Jesu absichtlich ganz wegfielen, weil ihr Verständniß eine specielle Kenntniß des Judenthums voraussetzte die den Zuhörern mangelte. Da nun aber der Herr

hoch stehen, wenn Gott nicht eure Herzen kennete (ὅτι).“ Eben so unsicher Reischl: „Da sie das Heiles-Wort in stolzem Hohne (V. 14) zurückwiesen, so straft sie Jesus, indem er sie an Gottes untrügliche Allwissenheit und an den Zweck (V. 16) wie an den Geist des Gesetzes (V. 17) erinnert.“ Ganz leicht nimmt es de Wette: Jesus antwortet mit der allgemeinen Beschuldigung der Heuchelei, die aber die besondere der Hab- und Raubsucht stillschweigend einschließt.

*) Tanto a te erit altior, quanto tu elatior.

bei solchen Gelegenheiten oft Sätze von allgemeiner Wichtigkeit aussprach die nicht geradehin zu übergehen waren, so griff man zu dem einzigen und einfachen Mittel, dieselben abgerissen von ihrem geschichtlichen Ursprunge vorzutragen.

Dieß hatte zwei Folgen oder unvermeidliche Uebelstände, wenn dieser Ausdruck nicht zu stark scheint. Der eine war daß die bezüglichen Worte je nach Gelegenheit da und dort eingeschaltet wurden, also in der Katechese selbst keinen festen Platz hatten; der andere, daß ihre ursprüngliche Form mehr oder weniger umgestaltet wurde, und zwar bald, weil der Satz anders nicht verständlich gemacht werden konnte, bald gewissermassen zufällig, entweder weil es ganz gleich war, wie der Ausdruck im einzelnen lautete, oder weil sich aus der ursprünglichen Formel im Munde der Apostel eine zweite gebildet und nach und nach eingebürgert hatte. Von diesen drei Möglichkeiten haben wir schlagende Beispiele in den obigen drei Versen, und zwar V. 18 der absichtlichen und nothwendigen Aenderung der ursprünglichen Formel, V. 17 der völligen Indifferenz in der Verschiedenheit der Fassung, V. 16 der freien Umbildung aus der einen Form in eine andere.

Alle drei Sätze finden sich bei Matthäus in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, sowie in ihrer ursprünglichen Gestalt, und wir haben an Ort und Stelle bei jedem einzelnen nachgewiesen, warum ihn die Heidenkatechese an dieser seiner ursprünglichen Stelle überging, und bei V. 18 noch insbesondere, warum man die ursprüngliche Formel nicht beibehalten konnte. Der erste Satz (V. 16) gehört in die Rede Jesu über Johannes den Täufer; die Heidenkatechese überging die Vergleichung des Täufers mit dem Propheten Elias, und deßhalb auch die einleitenden Worte (Matth. XI, 12—14) welche hier nachgetragen werden*). Der zweite Satz (V. 17), aus der Bergpredigt, kommt in der Lehre über das Verhältniß des Alten Gesetzes zum Neuen vor, worüber die Katechese welche unser Evangelium repräsentirt, mit wohlbegründeter Absicht hinwegging, bis auf unsern einzelnen, hier

*) Vrgl. was wir zu Luk. VII, 29, 30, S. 344—346 sagten, besonders die Schlußworte S. 346.

nachgetragenen Ausſpruch *). Der dritte Satz zu dem Jeſus durch eine ſpecifiſch rabbiniſche Streitfrage veranlaßt wurde, enthält die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe, umgebildet in eine Formel welche Zuhörer aus dem Heidenthume allein leicht und ganz faſſen konnten. Wir haben uns über die urſprüngliche Formel und ihre obige Umgeſtaltung zu Matth. IV, 31, 32, I, S. 196 — 206 und XIX, 3, III, S. 2 — 14 erſchöpfend ausgeſprochen **).

Ich leugne damit daß ich den hiſtoriſchen Zuſammenhang der Verſe 16 — 18 mit dem vorausgehenden beſtreite, nicht auch zugleich jeden logiſchen, nur möchte ich ihn zum Unterſchiede vom geſchichtlichen den chriſtlich katechetiſchen nennen, den wir natürlich nur muthmaßend zu ermitteln verſuchen dürfen. Mir ſcheint, dieſe Zuſätze gehören nicht zur Erwiderung Jeſu auf den Hohn der Phariſäer, ſondern zur unmittelbar vorhergehenden Parabel. Die himmliſchen Hütten oder das Reich Gottes welches ſeit den Tagen des Johannes gepredigt wird, ſind allerdings ein Gegenſtand allgemeinen Zudranges, aber wähnet nicht daß in ihnen das Geſetz aufgehoben ſei, es wird vielmehr vollkommen gemacht, ſo zwar daß, und nun folgt ein für die Heiden wie Juden gleich unerhörter Lehrſatz ſittlicher Strenge und heiligen Ernſtes, wer ſein Weib entläßt und eine andere nimmt, die Ehe bricht.

---

*) Vergleiche unſere Einleitungsworte zur Bergpredigt bei Luk. VI, 20. S. 285 flgd.

**) „Weil zur Zeit Chriſti factiſch der Ehebruch nicht mehr mit dem Tode beſtraft wurde, und die andern Evangeliſten die Worte Jeſu über die Ehe nicht in dieſen engen Zuſammenhang mit der altteſtamentlichen Geſetzgebung wie Matthäus ſetzten, konnten ſie jenen Zuſatz gar nicht aufnehmen. Er wäre unverſtändlich und geradezu irreführend geweſen. Der Satz, wie ihn Matthäus bringt, hat ſeine volle Richtigkeit, aber nur in dem Zuſammenhange wie er ihn bringt. Falls er daraus geriſſen und für ſich als Axiom hingeſtellt würde, wäre er unrichtig." Meine Erklärung des Evangeliums nach Matth. I. B. S. 198. Vrgl. noch was ich über Matth. V, 40 neben Luk. VI, 27 ſagte, wo die abſichtliche Umgeſtaltnng gleichfalls leicht nachzuweiſen iſt. IV, S. 298.

Meyer besteht auf der Annahme einer historischen Zusammengehörigkeit; darnach hätte Jesus die Sätze V. 16—18 mehrmal vorgetragen, hier und bei jenen Veranlassungen deren Matthäus erwähnt. Seine Worte in Kürze zusammengefaßt, sind: „Nachdem Jesus das Urtheil über seine Gegner („ihr seid ein Greuel vor Gott") gesprochen, sagt er ihnen nun, auf welchen Grund sie dieses Urtheil treffe, nämlich auf Grund des Mosaischen Gesetzes, von welchem dadurch, daß seit Johannes das Messias-Reich verkündet werde und Jedermann mit Gewalt hineinzukommen trachte, doch nicht der geringste Bestandtheil seine Gültigkeit verliere. Dafür was Christus von der Geltendbleibung des Gesetzes gesagt hat, gibt er V. 18 ein Beispiel. Daß er gerade dieses Beispiel wählt, muß eine besondere Veranlassung gehabt haben, welche Lukas nicht erwähnt." *) Ich kann diesen Versuch nicht

*) Reischl hat diese Ansicht zur seinigen gemacht; er sagt dasselbe mit wenig geänderten Worten. Von den ältern vrgl. Jans.: Lex et Prophetae usque ad Joannem — supple munere suo functi sunt — promittendo temporalia: at ex eo tempore non amplius terrena promittuntur, sed regnum Dei evangelizatur. — Et quamvis vobis ridicula videatur, non est tamen inefficax, quia omnis in illud vim facit i. e. multi alii ad illud summo fervore confluunt. Nec tamen putetis, me legem destruere, quia dixi eam usque ad Joannem vigere. Facilius est ect. Und zu V. 18: Cohaeret praecedentibus, ut notavit Tertull. 4 cont. Marc. c. 34, nam quia mentionem Joannis fecerat, in Herodem eam (sc. sententiam) jaculari voluit. Ebenso Franz Luc., aber mit der Clausel: Si superioribus continue subjecta a Salvatore est haec sententia, bis auf V. 18: doctrinam hanc unam Salvator, aut certe Evangelista, huc affert exempli causa. Er sieht also darin ein Beispiel daß Jesus das Gesetz nicht aufhebe. Grotius: Ne miremini, si majora dilectionis opera nunc quam olim exigantur; id enim postulat temporum ratio. Kistemaker: „Die folgenden drei Verse hat der Heiland fast mit eben den Worten, aber zu einer andern Zeit und in anderer Redeverbindung gesprochen." Es wird aber nicht klar, wie er sich den Zusammenhang dachte; noch mehr ist dieß bei Olshausen der Fall, der außerdem V. 18 im bildlich allegorischen Sinne nimmt. De Wette hat Recht, wenn er sagt: „Jeder gemachte Versuch, den Zusammenhang nachzuweisen, ist verunglückt." Sein eigenes Urtheil: „In kann nur in diesen VV. falsche Reminiscencen aus Matth. finden", ist freilich auch nur eine

glücklich nennen. Denn 1. Jesus selbst gibt deutlich den Grund an auf welchen hin er die Pharisäer einen Greuel vor Gott nennt; dieser ist „weil Gott ihr Herz kennt.“ 2. Wie sollte Jesus auf Grund des Gesetzes die Pharisäer kurzweg einen Greuel nennen können, da es gerade ihr erster Lehrsatz war, jedes Strichlein des Gesetzes zu erfüllen und noch ein übriges zu thun? 3. Die Lehre über die Ehe ist kein Beispiel der Geltendbleibung des Gesetzes, sondern seiner Erfüllung; beide Begriffe müßen wir aber wohl auseinander halten. Wenn das alte Gesetz bleibt, dann bleibt auch die Entlassung des Weibes; sie war ein vollkommen gesetzlicher Act, so sehr daß sich selbst die Apostel in den Lehrsatz Christi nicht finden konnten. Sie entgegneten: „Wenn also beschaffen ist die Klagesache der Eheleute, so ist es gut nicht zu heirathen (Matth. XIX, 10).“ Kaum ist noch Jemanden in den Sinn gekommen, die christliche Lehre von der Ehe als ein Beispiel der Fortdauer des mosaischen Gesetzes aufzustellen.

Wenn wir die beiden Formeln, jene bei Matthäus (XI, 12) und die bei Lukas (oben V. 16) zusammenhalten, so kann uns nicht entgehen daß der zweite Satz der einen eine genaue Parallele zum ersten Satze der andern bildet. Matthäus hat im ersten Satzgliede: „Das Himmelreich dringt sich auf.“ *) Lukas

---

nichtssagende Phrase. „Falsche Reminiscencen!“ Ein Beispiel trivial äußerlicher Auffassung liefert der Holländer v. d. Palm der meint, Lukas habe, bevor er auf einer neuen Seite eine neue Parabel anfangen wollte, zur Benutzung des noch übrigen leeren Raumes seines fast ganz beschriebenen vorigen Blattes einige unzusammenhängende Dicta des Herrn außer allem historischen Verband aufgezeichnet (vrgl. Oosterz.); wogegen nach Stier: „sich alle Einzelsprüche genau in die innerste Situation fügen!“

*) Meyer nimmt *βιάζεσθαι* bei Matth. IX, 12 auch in seiner vierten Auflage passiv: „das Himmelreich wird mit Gewalt eingenommen.“ Dasselbe thut Messner zu de Wette (4. Aufl.): „das Himmelreich wird mit Gewalt erstrebt.“ Aber das ist gegen den entschiedenen Sprachgebrauch und wäre nur verständlich, wenn das Pass. durch ein folgendes *ὑπὸ πάντων* oder *πολλῶν* angezeigt wäre. Die LXX gebrauchen *βιάζεσθαι* im Präs. und Aor. Med. nur als Deponens, ebenso die Klassiker der spätern Zeit; Thukid. allein wendet das Partic. *βιαζόμενος* hie und da passivisch an, und einmal *βιάζηται*, aber

im zweiten: „Jedermann dringt sich dem Himmelreiche auf.“ Beide vereinigt: das Himmelreich dringt sich auf und Jedermann dringt sich dem Himmelreiche auf, bilden den Grundinhalt der Sentenz welche in zwei Formeln auseinanderging von denen die eine die andere ergänzt. „Das Himmelreich dringt sich auf“, dazu als erklärende Ergänzung: das Himmelreich wird gepredigt; „Jedermann dringt sich dem Himmelreiche auf“, dazu als beschränkende Ergänzung: Gewaltbrauchende reißen es an sich. Das zweite Satzglied bei Lukas enthält die thatsächliche Erscheinung, das zweite bei Matthäus die Bedingung ihres Erfolges. Jesus Christus war thatsächlich immer von Tausenden umringt, aber Erfolg hatte diese Thatsache nur bei denen die Gewaltbrauchende im wahren Sinne des Wortes waren. Viele drangen auf das Himmelreich ein, machten einen ersten Anlauf, wenige drangen in dasselbe ein, rissen es an sich.

19. Es war ein reicher Mann der sich in Purpur und Byssus kleidete und Tag um Tag ein glänzendes Wohlleben führte.

Die ältern Erklärer und auch manche von den neuern halten, gestützt, wie sie sagen, auf die Zeugnisse der Väter *), die

---

mit beigefügten ὑφ᾽ ἡμῶν. Siehe darüber die Anmerk. zu V. 16. Die pass. Uebers. könnte man nur zulassen, wenn sie vom Zusammenhange absolut gefordert würde; dieser ist aber gerade umgekehrt für die active, regelmäßige Bedeutung, denn Luk. erklärt βιάζεται durch: „das Reich Gottes wird gepredigt“ d. i. dringt sich auf. Meyer ignorirt dieß und Messner sagt kurz angebunden: „Lukas 16, 16 gibt durch εὐαγγελίζεται eine falsche und abschwächende Erklärung (!).

*) Vrgl. Sylveira: Historia esse docent Tertull. Cyrill. August. Irenae. Chrysost. Ambros.; darnach Reischl: „Geschichtliche Personen und gemeinhin zur Zeit des Herrn bekannte Thatsachen scheinen dieser ihrer Anwendung zur Lehr-Rede, nach äußerer und innerer Bezeugung zu Grunde zu liegen, für die erstere in Besonderem spricht die Ansicht ältester Kirchenväter, Iren., Tertull., Clem. Alex.“ Sepp: „Daher glaubten schon Cyrillus, Ambrosius und Chrysostomus die Erzählung vom reichen Prasser für eine wirkliche Geschichte halten zu dürfen. Und fürwahr, wer sind die fünf Brüder anders als die fünf Söhne des

herrliche Erzählung vom reichen Prasser und armen Lazarus für eine Geschichte, oder nach Maldonat der aber darin schon Vorgänger hatte, für eine Mischung von Geschichte und Parabel,

---

alten Annas, und wer ist der Reiche, als Kaiphas (V, 486)?" Geht man aber solchen Berufungen näher nach, so gestaltet sich die Sache ganz anders. Clemens v. Alex. sagt: *τί βούλεται ἡ τοῦ Λαζάρου παραβολὴ τῷ κυρίῳ, πλουσίου καὶ πένητος εἰκόνα δεικνύουσα;* quid sibi vult Lazari parabola Domino, divitis et pauperis similitudinem ostendens? Der zweite Zeuge, Chrysostomus, nennt in seinen mustergiltigen vier Homilien über Lazarus den evangelischen Bericht widerholt eine Parabel, *ἄνωθεν ὑμῖν αὐτὴν ἀναγνώσομεν τὴν παραβολήν* (Hom. I) a principio vobis ipsam parabolam legemus. *οὐ τὰ τυχόντα ὑμᾶς ὤνησεν ἡ κατὰ τὸν Λάζαρον παραβολή* (Hom. III) haud quaquam mediocrem nobis utilitatem attulit de Lazaro parabola. *τῆς τοῦ Λαζάρου παραβολῆς τὸ τέλος* (Hom. IV) quod superest de Lazari parabola (necessum est, ut persolvamus hodie). Wenn Chrysost. nebenbei auch den Ausdruck *ἱστορία* anwendet, so ist dieser nach unzweifelhaften hermeneutischen Grundsätzen in demselben Sinne zu nehmen, als auch wir von der Geschichte des verlorenen Sohnes, des barmherzigen Samariters u. s. w. sprechen können. Von Cyrillus sagt Corderius: Non satis clare suam sententiam dicit. Aber seitdem daß sein Commentar selbst uns zugänglich geworden ist, waltet auch darüber kein Zweifel. Seine Worte sind: „Daß wer dieses nicht thut, Genosse des Verderbens und des ewigen Feuers werde, zeigte Jesus deutlich, indem er vorstehende Parabel zusammenwebte — *τὴν προκειμένην ὑμῖν ἐξυφήνας παραβολήν* (Mai. tom. X, p. 301)"; und noch öfter: *ὡς ἐν εἰκόνι, τῇ παραβολῇ γέγραπται πλούσιος.* Ambros. sagt nur: narratio magis quam parabola videtur, quando etiam nomen exprimitur. Irenäus, Origenes, Augustinus berufen sich nur beispielshalber auf unsere Erzählung, wobei ihr eigentlicher Charakter gar nicht berührt wird. Sehr wichtig ist die Stelle bei Iren. adv. Haer. II, c. 62 et 63, aber mit unserer Frage in keinem Zusammenhange. Iren. beruft sich auf Lazarus und den reichen Prasser, um damit zu beweisen: non solum perseverare, non de corpore in corpus transgredientes animas, sed et characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eundem, et meminisse eas operum quae egerunt hic; und er widerholt es nochmal c. 63: per haec manifestissime declaratum est, et perseverare animas et non de corpore in corpus transire et habere hominis figuram ut etiam cognoscantur et meminerint eorum quae sint hic. August. de Civit. D. XXI, c. 10: Dicerem quidem sic arsuros sine ullo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille dives,

der Art daß die erste Hälfte ein wirkliches und bekanntes Ereigniß berühre, die zweite eine Belehrung in parabolischer Form anknüpfe. Es sprechen aber wohl entscheidende Gründe dafür daß die Erzählung eine Parabel ist gleich jenen vom verlorenen Sohne, vom ungerechten Verwalter und vom barmherzigen Samariter. Denn 1. die Form der Berichterstattung ist die einer Parabel: „es war ein reicher Mann", wörtlich widerholt aus XVI, 1 und parallel mit: „ein Mann hatte zwei Söhne XV, 11, ein Mann bereitete ein großes Mahl XIV, 16" u. s. w. Auch die übrige Darstellung ist ideal gehalten, nicht historisch. Man legt nirgends Kranke und Menschen in einem Zustande des Lazarus vor die Thüren der Reichen. In einer Parabel ist eine solche Gegenüberstellung sehr wirksam, als Geschichtserzählung aber unzulässig. 2. Eine Mischung von Geschichte und Parabel kommt nirgends mehr vor. Wir dürfen sagen, der erste Theil

---

quando dicebat: Crucior in hac flamma. — Sic ergo incorporalis et illa guttula quam postulavit. Zu Ps. XXXIII, 22 mors peccatorum pessima sagt er: Quae tibi videtur bona mors, pessima est, si intus videas. Vides foris jacentem in lecto, numquid vides intus raptum in gehennam? — numquid non duo erant in isto saeculo, dives — alter pauper? Zu Ps. XXXXI, 18 (novit dominus vias immaculatorum): Quomodo putatis detestatos homines transeuntes ulcerosum hominem — quomodo hunc occulis occlusis naribus conspuebant? noverat autem dominus illi servare paradisum — ergo novit dominus vias immaculatorum. Ganz in derselben Weise Origenes: Considera in Evangeliis illum divitem — et Lazarum, quis finis designatur utriusque? Mortuus est Lazarus ect. (Hom. XI in Levitic.). Maldon. beruft sich noch auf cap. 1 in Job; aber diese Homil. über Job sind nicht von Origenes. Für eine Geschichte entscheidet sich Tertullian; aber warum? weil er darin die Beweise sieht quibus corporalitas animae in ipso evangelio relucet. Er führt als Entgegnung an: Imaginem existimat exitum illum —? und erwidert: quid illic Lazari nomen, si non in veritate res est. Sed etsi imago credenda est, testimonium erit veritatis (de Anima c. VII). Der alte Verfasser der quaest. et respons. ad orthod. nennt resp. 60 unsere Erzählung weder eine Parabel noch eine Geschichte, sondern eine ὑποτύπωσις, wozu Grotius bemerkt: ita solent eloquentiae magistri adpellare narrationem quibus (sic) res vera coloribus verisimilibus depingitur.

könne nicht Geschichte sein, weil der zweite eine Parabel ist. 3. Wäre die erste Hälfte von einem bekannten Vorgange und von bekannten Personen hergenommen, so hätten wir ein Verdammungsurtheil Jesu nicht im allgemeinen, sondern in einem ganz concreten Falle, was seinem Charakter, seiner Aufgabe und seiner Lehre widerstreitet. Seiner Lehre, denn er sagt: Verdammet nicht! seiner Aufgabe, denn er ist nicht gekommen zu verdammen, sondern zu suchen was verloren war; seinem Charakter der nie die Ehre eines Verstorbenen antastete (de mortuis non nisi bene). So lange Jesus in Knechtsgestalt auf Erde wandelte, hielt er die Sünde strafend und warnend vor, aber nie sprach er: Sehet, der und der ist verdammt! *)

Unser Vers lautet in wörtlich getreuer Uebersetzung: Ein Mann war reich, und er kleidete sich in Purpur und Byssus, jeden Tag sich glänzend vergnügend! Im letzten Versgliede liegt der Hauptpunkt der Schilderung; nicht daß er reich war, charakterisirt ihn, wohl aber daß er sich vornehm kleidete und daß er „in glänzenden Vergnügen Tag um Tag verbrachte." Der Reiche **) war also nicht geizig, er machte im Gegentheile

---

*) Für eine Parabel entscheiden sich die griechischen Erklärer Euthym. und Theophyl.; der erstere den man zwar gewöhnlich, aber fälschlich für die entgegenstehende Ansicht aufführt, sagt ausdrücklich: quum multa frequenter de paupertatis amore docuerit, nunc per parabolam *(διὰ παραβολῆς)*, und fügt erst später bei: aiunt quidam *(τινες)* ex traditione Hebraeorum, quod juxta ea tempora dives ille fuerat Ninevis *(Νινευΐς)* appellatus. Theophyl. eifert so sehr für die Parabel, daß er die Annahme einer Geschichte geradezu unverständig *(ἀνοήτως)* heißt. Ebenso Theophyl. Antioch. lib. IV Allegoriarum, Eucher. Quaest. in Luc. u. s. w. Vergleiche noch Tischend. zu unserer Stelle: D bodl praem *ειπεν δε και ετεραν παραβολην*. Similiter M margo cum notis ecclesiasticis et evgll *ειπεν ο κυριος την παραβ. ταυτην*. Scholiasta (in cdd. 36. 37 aliisque): *ἡ τοῦ πλουσ. καὶ τοῦ λαζ. περιοχὴ παραβολή ἐστι.*

**) Euthym., wie schon bemerkt, sagt daß eine hebr. Tradition den reichen Prasser *Νινευΐς* nenne; dasselbe enthalten die Scholien zu den beiden Cdd. 36 u. 37 (Coisl. 20 et 21 — beide aus dem XI Jahrh.) *εὗρον δέ τινες καὶ τοῦ πλουσ. ἔν τισιν ἀντιγράφοις τοὔνομα νινευὴς λεγόμενον.*

großen Aufwand; er hielt ein glänzendes Haus; seine Härte gegen den armen Lazarus kam von nichts anderm, als von seiner absoluten Verachtung aller derjenigen die kein Geld haben. Er ist das Urbild des hochmüthigen Geldbrozen, von Christus selbst gezeichnet und seinen — unzähligen Brüdern warnend vorgehalten.

Man erlaube mir eine charakteristische Stelle aus einem bekannten Büchlein: „Der Portier ließ mich, es spricht ein armer junger Mensch, anmelden, und ich hatte die Ehre, in den Park gerufen zu werden, wo Herr John — mit einer kleinen Gesellschaft sich erging. Ich erkannte gleich den Mann am Glanze seiner wohlbeleibten Selbstzufriedenheit. Er empfing mich sehr gut, — wie ein Reicher einen armen Teufel, wandte sich sogar gegen mich, ohne sich jedoch von der übrigen Gesellschaft abzuwenden, und nahm mir den Brief aus der Hand. — „So, so! von meinem Bruder; ich habe lange nichts von ihm gehört. Er ist doch gesund? — Dort, fuhr er gegen die Gesellschaft fort, ohne die Antwort abzuwarten, und wies mit dem Briefe auf einen Hügel, dort laß ich das neue Gebäude aufführen." Er brach das Siegel auf und das Gespräch nicht ab, das sich auf den Reichthum lenkte. „Wer nicht Herr ist wenigstens einer Million, warf er hinein, der ist, man verzeihe mir das Wort, ein Schuft!" *) Der Reiche, in Mitte seines Ueberflusses, berauscht von Vergnügungen, angeschwollen von Hochmuth, glaubte daß er von einem andern Stoffe sei als die andern gemeinen Leute. **) Er würdigte den Armen vor seiner Thüre keines Blickes, er gab auch seinen Leuten keinen Auftrag, ihm etwas zu reichen. Er dachte gar nicht daran, sich um das Gesindel zu kümmern.

Ein sehr alter Zeuge dieser Legende ist die sahidische Uebers.: Ac revera sah add ad πλουσ.: cuius nomen erat Nineve. Cyrill. dagegen beruft sich nur betreff des Lazarus auf eine hebräische Ueberlieferung (p. 298).

*) Chamisso: Peter Schlemihl. S. 2. Stereotypausgabe.

**) Le riche au milieu de son abondance, enivré de plaisirs et bouffi d'orgueil, se regardait lui et ses pareils comme étant d'une espèce différente des autres hommes. Evang. médité. tom. VII, p. 299.

20. Und es war ein Armer mit Namen Lazarus der vor seiner Thüre lag, mit Geschwüren bedeckt

21. und begehrend, sich von den Tischabfällen des Reichen zu sättigen: aber auch die Hunde kamen und beleckten seine Geschwüre.

Die Schilderung der Lage des Lazarus enthält im zweiten Theile (V. 21) eine doppelte Schwierigkeit, die der Construction und die des Sinnes. Die Erklärer zumeist halten den Satz für eine Ellipse. In der Lebhaftigkeit der Rede sei zwischen Vorder- und Nachsatz das logische Mittelglied ausgefallen welches eine schon sehr alte Glosse *) richtig ergänze, indem sie einschalte: „und Niemand gab sie ihm." Darin stimmen, wie gesagt, fast alle überein; betreff des Sinnes aber sprechen sich die einen dahin aus daß der Satz: „die Hunde beleckten seine Wunde" eine Vermehrung, die andern gerade umgekehrt, daß er eine Verminderung — eine Linderung der Schmerzen ausdrücken wolle. Die ersten nun ergänzen den elliptischen Satz und stellen die logisch grammatische Verbindung also her: „begehrend, sich von den Tischabfällen des Reichen zu sättigen, und niemand gab sie ihm, aber auch noch die Hunde kamen und beleckten seine Geschwüre." **)

*) Verhältnißmäßig ist die Glosse *και ουδεις εδιδου αυτω* nicht so gar alt; denn in die Vulg. (et nemo illi dabat) kam sie erst später, alle alten Hss. haben sie noch nicht, von den griech. Cdd. findet sie sich nur in Minuskeln, von andern Uebersetzungen in der sogenannten Syra hierosolymitana auf einem cod. des XI Jahrh. am Rande (siehe darüber Tisch. prolegom. CCXXX).

**) Chrysost. nennt den Lazarus einen lebendigen Leichnam, nicht im Stande sich der auf ihn einstürzenden Hunde zu erwehren: *οὕτως ἦν ἐξησθενηκώς, ὡς μηδὲ τοὺς κύνας ἀποσοβῆναι δύνασθαι, ἀλλὰ νεκρὸς ἔμψυχος ἔκειται* tom. I, f. 720. Vrgl. dazu noch: Non enim si quis in corpore gestet talia vulnera abominandus est, verum si quis in animo innumera habens ulcera, nullam illorum curam agat, is abominandus est, qualis erat ille dives, intus totus ulcerosus. Et quemadmodum canes hujus lingebant *(περιέλειχον)* vulnera, sic et daemones illius peccata *(τὰ ἁμαρτήματα)* f. 724. *περιλείχειν* ringsum belecken, so daß eine Vernarbung nicht eintreten kann und die Sünden-Wunde stets offen bleibt. Ambros.: Cui similem illum puto qui caesus

Die zweiten: „begehrend — sich zu sättigen, und Niemand gab sie ihm: aber (dafür) leckten selbst die Hunde die herkamen, seine Geschwüre ab."

Indeß die Annahme der Ellipse eines ganzen Satzes und insbesondere des gewöhnlich eingeschalteten, hat ihr Bedenkliches. Denn 1. der Satzbau im Griechischen ist grammatisch vollständig. Er macht keine Ergänzung nothwendig; der Grieche kann einen selbstständigen Satz mit *ἀλλὰ καὶ* einleiten, wie der Deutsche mit: „aber auch („aber auch das sage ich" u. s. w.)", und der Lateiner mit sed et. 2. Geben wir eine Ellipse zu und nehmen wir unser letztes Satzglied als Nachsatz, dann ist keine andere Uebersetzung als: „sondern auch" erlaubt, wozu aber die gewöhnliche Einschaltung kein Mittelglied bildet das den Satz wirklich vervollständigte: „Er begehrte sich von den Tischabfällen des Reichen zu sättigen, und niemand gab sie ihm, sondern auch die Hunde kamen" — wird kaum eine Logik als richtig passiren lassen. *)

---

saepius a Judaeis ad patientiam credentium et vocationem gentium, ulcera sui corporis lambenda quibusdam velut canibus offerebant. Doch bleibt er sich nicht gleich, weiter unten sagt er: Lambebat ille carceris custos, qui vulnera Pauli lavit et credidit. August. Sermo CII de verb. Evang. Luc. sagt: Constituite illum ante oculos vestros jacentem in terra ulcerosum, venientes canes lingentes ulcera ejus continuo exspuitis, faciem avertitis, nares obturatis: cordis oculis videte. Mortuus est et ablatus est ab angelis in sinum Abrahae. Und Quaest. lib. II, q. 38: Ulcera sunt confessiones peccatorum, velut mali humores a visceribus intimis foras erumpentes. Canes qui ea lingebant, nequissimi homines, qui lata lingua etiam laudare non cessunt opera mala, quae in se alius gemens et confitens detestatur. Von Ambros. und August. an letzterer Stelle gilt die Mahnung Maldonats: caveat, ne nimis ludat in re minime necessaria. Euthym.: *τοσοῦτον παρεῖτο τὸ σῶμα* (adeo debili erat corpore) *ὡς μηδὲ τοὺς κύνας ἀποσοβεῖν δύνασθαι* in genauer Widerholung der Worte des hl. Chrysost. Ebenso erklären, als eine Steigerung der Schmerzen, den Satz Maldonat, Cornelius a L., Jansen, Fr. Lucas, Kistemaker, Meyer, Reischl, Oosterzee. Vrgl. noch die ältern Exegeten bei Wolf.

*) Daher kommt es daß z. B. Scholten ergänzt: *οὐ μόνον οἱ κύνες εἴασαν* (vel *μὴ διεκώλυον* scil. *αὐτὸν χορτασθῆναι*) *ἀλλὰ καὶ ἐρχόμενοι*: „Lazarus begehrte sich zu sättigen, und die Hunde wehrten es ihm

Ich glaube daher daß wir, nicht zur Vervollständigung des Satzes, sondern nur des Gedankens „dazu" als Ergänzung einschalten können: „aber dazu (zu dem eben gesagten, überdieß) kamen auch noch die Hunde und leckten seine Geschwüre auf."

Bekanntlich macht der Morgenländer nicht viel Umstände und schüttet alle Abfälle des Hauses auf die Gasse. Deßhalb eben lag Lazarus vor der Thüre des Reichen, damit er sich an diesen Abfällen die weggeworfen wurden, sättige; und sein Elend und sein Heißhunger waren so furchtbar daß er begierig auf den Augenblick wartete, da die Thüre geöffnet und der Abfall und Auskehricht des Hauses weggeschüttet wurden. Gewiß eine schreckliche Lage; aber nicht genug, auch die Hunde, welche rudelweise die Stadt durchstreiften und gleich ihm von den Abfällen lebten, leckten seine Wunden auf. Wir müßen wohl im Auge behalten, was der Ausdruck „Tischabfälle" bezeichne; keineswegs: „die Ueberreste der Tafel", die wir den Armen zu geben gewohnt sind; denn da der Reiche glänzend lebte, wären sie nicht zu verachten gewesen; auch nicht „was etwa buchstäblich auf den Boden fiel und zur Nahrung der Haushunde oder des Schooshündchens diente", denn auch diese lebten in Hülle und Fülle: sondern im eigentlichen und strengsten Sinne dasjenige was als ungenießbar weggeworfen wurde — der Küchenabfall. Nun wird von selbst überflüssig, was man ergänzen zu müßen glaubte: „niemand gab sie ihm"; denn man braucht nicht zu geben was an und für sich auf die Gasse geschüttet wird. Darin bestand sein äußerstes Elend daß er von dem lebte was andere mit Ekel erfüllte, und daß die Hunde seine Wunden leckend aufrissen und ihre Vernarbung hinderten. Der Charakter der halbwilden, stets

---

nicht nur nicht, sondern sie kamen sogar u. s. w." Bornem.: *οὐ μόνον ἐχορτάσθη — ἀλλὰ καί κ. τ. λ.* „Lazarus wurde nicht bloß gesättigt, sondern auch noch von den Hunden barmherziglich abgeleckt." Es ging ihm also keineswegs so gar übel, er befand sich nach Umständen ziemlich gut! Meyer faßt auch das letzte Versgl. als strengen Gegensatz und ergänzt: „statt gesättigt zu werden, kamen aber auch noch die Hunde." Doch bildet es keinen Gegensatz, und wenn Lazarus gar nichts bekommen hätte, wäre er ja verhungert.

hungrigen Hunde im Oriente, der starke Ausdruck „belecken (nicht: ablecken)", wofür wir auch „auflecken" setzen könnten, endlich der Totaleindruck der Schilderung sprechen dafür, daß der letzte Satztheil die Schilderung gleichartig fortsetze und zum Abschluß bringe, nicht einen Gegensatz enthalte: „nur die Hunde hatten Mitleid und leckten barmherzig seine Wunden." *)

Neunfach, sagt der hl. Chrysost. in weiter darauffolgender Erörterung, waren die Leiden und Versuchungen des Lazarus: seine Armuth, seine Krankheit, seine Verlassenheit, seine Hilflosigkeit, der alttestamentliche Glaubensstand, der Anblick des Reichen, dessen Hartherzigkeit, die Antastung seines guten Namens, die lange Dauer seiner Krankheit. Und der hl. Gregorius: Der Reiche hätte vielleicht einige Entschuldigung, wenn Lazarus nicht vor seiner Thüre läge, und Lazarus hätte weniger Versuchung, wenn er nicht vor der Thüre des Reichen läge. So aber wurde der Anblick des Armen für den Reichen zum Vollmaße seiner Verdammung, der Anblick des Reichen für den Armen zum Vollmaße seiner Seligkeit. **) „Der arme Kranke mochte wohl Ekel verursachen. Hüte dich deßhalb Arme zu meiden. Basilius der Große errichtete vor den Thoren Cäsarea's ein großes, im Alterthume berühmtes Krankenhaus, wo er selbst

---

*) Von den neuern vrgl. Lisko mit Berufung auf Calvin und Brouwer; de Wette, Heubner. In demselben Sinne auch Hieron. in Malach. c. II. Gregor: canes qui licenter ejus vulnera lingebant; dann in seiner allegorischen Erklärung, wornach die Hunde die Beichtväter sind: Canum lingua vulnus dum lingit, curat: quia et doctores sancti dum in confessione peccati nos instruunt, quasi vulnus mentis per linguam tangunt. Petr. Chrysol.: Canes non ad morsum dentes, sed linguas ad obsequium si producunt, ut in modum spongiae, non vexent vulnera sed tergant. Sermo CXXI.

**) Ex una re omnipotens deus duo judicia exhibuit, dum Lazarum pauperem ante januam divitis jacere permisit, ut et dives impius damnationis sibi augeret ultionem, et tentatus pauper cresceret ad remunerationem. Duo inferius corda, sed unus desuper inspector, qui et hunc tentando exercebat ad gloriam, et illum tolerando exspectabat ad poenam. Hom. XL in Evang.

sich nicht scheute, die Kranken zu behandeln, ja sie zu küssen (Heubner). *)

Der Name Lazarus (Gotthilf) hat eine symbolische Bedeutung, er hängt mit dem Schicksale des Benannten so enge zusammen, wie der Name Job (der Angefeindete) mit seinem Leben. Daß der Reiche nicht benannt wird, hat seinen nächsten Grund in der allgemeinen Haltung welche zur Natur der Parabel gehört, um sie von einer Geschichte zu unterscheiden, aber wir können daneben tieferliegende Absichten auf welche die Väter hinweisen, ganz wohl bestehen lassen. Der hl. Augustinus sagt recht schön: „Die Welt nannte den Reichen und schwieg vom Armen, der Herr schweigt vom Reichen und nennt den Armen.“ Chrysost.: Der Arme hat, weil er heilig ist, einen Namen, der Reiche, weil er stolz ist, keinen. Ebenso Euthymius mit Berufung auf Ps. XV (XVI), 4: „Nicht bracht' ich seinen Namen auf meine Lippen.“ Warum, sagt Gegorius, nennt der Herr den Namen des Armen und den des Reichen nicht? Weil er die Demüthigen kennt und die Stolzen nicht kennt.

22. Es geschah aber daß der Arme starb und von den Engeln in den Schoos Abrahams getragen wurde; es starb aber auch der Reiche und wurde begraben.

23. Und da er in der Unterwelt seine Augen erhob, weil er in Peinen war, erblickte er Abraham in der Ferne und Lazarus in seinem Schoose;

24. und er rief und sprach: Vater Abraham, erbarme dich meiner und schicke den Lazarus daß er die Spitze seines Fingers in Wasser tauche und meine Zunge abkühle, denn ich leide Schmerzen in dieser Flamme.

In dieser ganzen Schilderung hält sich Jesus genau an die damalige volksthümliche Vorstellung der jenseitigen Zustände.

*) Vrgl. dazu Leben der hl. Elisabeth: „Mit eigenen Händen reichte sie solchen deren Krankheiten am abstoßendsten waren, die Nahrung, machte selbst ihre Betten, trocknete ihnen Gesicht, Nase und Mund mit dem Schleier ihres Hauptes ab, und that dieß alles mit einer unverwüstlichen Heiterkeit und Lieblichkeit.“ S. 144.

1. Wie hier liest man im Targum zum Hohen Liede (IV, 12): „Nur diejenigen gelangen in's Paradies welche ein gottgefälliges Leben führen, weil ihre Seelen von den Engeln dahingetragen werden;" und sagt der Sohar (ad. Gen. fol. 76. col. 302): „Die Seelen der Gottlosen werden jenem Engel übergeben welcher Duma *) heißt; dieser führt sie in die Hölle, wo das Gericht ihrer harrt." 2. Die Juden haben für den Ort der Seligen drei Bezeichnungen: der Garten Eden oder das Paradies, vrgl. Luk. XXIII, 43 **), der Thron der Herrlichkeit und der Schoos Abrahams, wobei allerdings die Vorstellung mit einfließt daß nur Kinder Abrahams an der jenseitigen Seligkeit Theil haben. Das mag ein Grund sein, warum der letzte Ausdruck besonders gerne gebraucht wurde. Man bezeichnete den Todestag mit den Worten: „Heute liegt er im Schooſe Abrahams ***)." 3. In der Unterwelt (im Scheol, inferus, ᾅδης

*) Vrgl. Jalkut Chad. f. 118, col. 2: „Duma ist der Beherrscher der Hölle, nach der Meinung einiger ist er über die Todten zum Richter bestellt." Jalk. Simeoni fol. 149, col. 1: „Es ist ein Engel Namens Duma, er ist über die Seelen der Verstorbenen gesetzt." Burt. Lex. דומא nomen angeli, praefecti mortuis — a silentio, quasi praefectus silentii. fol. 510.

**) Wetst.: Paradisus apud Judaeos vocatur locus amoenus, qui recipit animas mortuorum piorum, donec iterum corporibus jungantur — mit den Belegstellen.

***) היום יושב בחיקו של אברהם. Dazu Wolf: Saubertus (in Palaestra p. 274 sq.) tum ex contextu, tum ex aliis Talmudicarum Pandectarum locis ita interpretatur, ut appareat, phrasin illam non simpliciter de morte, sed de placido et quieto post mortem statu adhiberi iidem similibus aliis utuntur v. c. cubare in ulnis vel inter brachia Sarae in Bav. Bath. f. 38, c. 1. Burt. Lex. f. 748 bemerkt zur ersten Stelle (Kiddusch. f. 72, c. 2) quod quidam explicant מת mortuus est; und zur letzten sehen wir aus Burt. f. 453 s. v. גנא daß dieser Ausdruck zunächst von Abraham gebraucht wurde. 4 Makk. XIII, 16: οὕτω γὰρ θανόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ κ. Ἰσαὰκ κ. Ἰακὼβ ὑποδέξονται εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν. Das IV Buch der Machab. wird von Euseb. und Hieron. dem Jos. Flav. zugeschrieben. Darüber daß Abraham jeden Beschnittenen aus dem Feuer der Gehenna errette, siehe eine Reihe von Stellen bei Wetst.

unter der Erde) sind das Paradies und die Hölle (der Strafort), und die Seligen können mit den Verdammten reden. Josephus verlegt die Orte der Belohnung und der Bestrafung widerholt unter die Erde. Gottlose, heißt es in einem Midrasch zum Prediger (I, 15), sind Genossen aus dieser Welt; einer von ihnen thut Buße vor seinem Tode, der andere nicht. Jener wird hinweggenommen in die Versammlung der Gerechten, dieser in die Versammlung der Ungerechten. Da erblickt er ihn und ruft aus: Wehe mir, hier waltet Partheilichkeit! Und zu IV, 14: Die Lehrer sagen, das Paradies und die Hölle sind so gelegen daß man von einem Orte den andern sehen kann. 4. Der Jerusalemische Talmud (Chagiga fol. 77 col. 4) erzählt: Zwei starben zu gleicher Zeit, ein Böser und ein Frommer; jener wurde feierlich begraben, dieser nicht. Da sah ein Rabbi in einem Traumgesichte den Frommen lustwandeln an lieblichen Quellen, den Gottlosen aber am Rande eines Baches mühsam mit seiner Zunge lecken, ohne das Wasser erreichen zu können. Vom Feuer der Geenna — nach der Grundstelle Js. LXVI, 24: „man wird schauen die Leichname derer die gegen mich gefrevelt: ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen" — ist in den altrabbinischen Schriften oft die Rede. Das Feuer der Geenna, lautet ein echt pharisäisches Axiom, hatte keine Macht über die Sünder aus Israel, da Abraham herabsteigt und sie aus ihm hinwegnimmt (Erubin 2 et Chag. c. ult.).

Diese enge Anschließung an den Volksglauben hat ihren guten Grund. Es lag weder in der Absicht, noch in der Aufgabe Jesu, zumal vor seiner Auferstehung, über die jenseitigen Zustände in's einzelne eingehende Aufschlüsse zu bringen. Die allgemeinen Vorstellungen von jenseits waren ihrem wesentlichen Inhalte nach richtig und ihrem ethischen Zwecke nach vollkommen ausreichend. Da nun Jesus seine Erkenntniß über die Zustände nach dem Tode in den obigen Worten nicht ausspricht, so dürfen auch wir uns ihnen nicht eine christlich erweiterte Erkenntniß des Jenseits ableiten. Die Geschichte lehrt, in welche Labyrinthe, um nicht zu sagen Irrwege man gerathen würde, hat doch Tertullian aus diesen Worten die Körperlichkeit der Seele zu be-

weisen unternommen und streifte aus dem nemlichen Grunde selbst der heilige Irenäus an denselben offenbaren Irrthum: „Es ist zum Staunen, sagt Maldonat, welche Mühe die Erklärer mit diesen Augen des Reichen und mit seiner Zunge und mit dem Finger des Lazarus hatten. Viele geriethen selbst in offen daliegende Verirrungen. Gregor von Nyssa deutet zwar alles geistig, aber Tertullian lehrte daß die Seele körperlich sei, und selbst bei Augustinus fehlte wenig denselben Mißgriff zu machen; doch hielt er sich voller Mäßigung zurück und wollte die Sache lieber ganz dahingestellt sein lassen, als eine gewagte Behauptung aufstellen." Seine Worte sind: „Es ist besser über Verborgenes zu zweifeln, als über Ungewisses zu streiten. Ich zweifle nicht daß jener Reiche in der Glut der Strafe, dieser Arme in der Erquickung der Freude zu denken ist; aber wie die Feuerflamme, der Schoos Abrahams, der Finger des Lazarus und das übrige zu erklären seien, das wird von den bescheiden fragenden kaum, von den streitsüchtigen gewiß nie gefunden werden" *).

Gebrauchte Jesus die gang und gebe Vorstellung vom Jenseits nur als Unterlage seiner Parabel: dann folgt noch etwas was für die Exegese im engern Sinne von Bedeutung ist. Wir dürfen nun jedem einzelnen Ausdrucke und jedem Satze die Bedeutung lassen welche Logik und Grammatik fordern, da das einzelne im buchstäblichen, das ganze dagegen im bildlichen Sinne steht, wie es der Natur des Gleichnisses angemessen ist. Lazarus starb, und wurde, wie er war, in den Schoos Abrahams getragen; der Reiche starb, und wurde, wie er war, mit Leib

*) Melius est dubitare de occultis, quam litigare de incertis. — Quomodo intelligenda sit illa flamma inferi — vix fortasse a mansuete quaerentibus, a contentiose certantibus nunquam invenitur. Lib. VIII de Gen. ad litt. c. 5. Unmittelbar voraus schickt er die Worte: Si quisquam putat, animas, cum a corpore discesserint locis corporaliter visilibus contineri, cum sint sine corpore, asserat sententiam suam: non deerunt qui sic faveant, ut illum etiam divitem sitientem in loco utique corporali fuisse contendant, ipsamque animam omnino esse corpoream — pronuntiare non dubitant: cum quibus ego de tam magna quaestione nulla temeritate confligo.

und Seele in die Hölle gestoßen. Maldonat sagt ganz richtig: Von Lazarus lesen wir nicht daß man ihn begrub, denn Jesus weiß etwas Herrlicheres von ihm zu berichten; er wurde von den Engeln in den Schoos Abrahams getragen, begraben aber wurde der Reiche, er dem nach einer pomphaften Leichenfeier nichts mehr blieb als die Hölle. Diese Erklärung welche den hermeneutischen Grundsätzen betreff der Parabel allein entspricht, und so viel ich weiß aus den neuern nur Meyer und Ewald adoptirten, verdient es nicht, mit einem hoffährtigen „Thorheit" bei Seite geschoben zu werden.

Nach dem Kanon: das Einzelne im eigentlichen, das Ganze im bildlichen Sinne, ist die Schilderung ebenso anschaulich lebendig als leicht verständlich und in der That Muster eines edlen, einfachen Styles*), voll der reichsten Belehrung die aus jedem Worte quillt. Es geschah daß der Arme starb. Siehe, der Tod änderte mit einem male die ganze Scene; nun wurde offenbar, wer in der That reich, wer arm sei. Im Schauspielhause erwecken Könige die du auftreten siehst, deine Mißgunst nicht; denn du weißt, wer sie sind: ebenso, sagt der heil. Chrysostomus, lasse dich im großen Schauspiele des Lebens nicht vom äußern Flimmer täuschen. In der Todesstunde wird die Maske abgelegt, und wie viele die alles zu besitzen schienen, sind nun arm, nackt, schmutzig, ekelerregend! Das Sprichwort sagt: „Mancher scheint reich, und hat nichts, mancher scheint arm und hat Vermögen (Spr. XIII, 7)," und das Urtheil Gottes lautet: „Du sprichst: ich bin reich, und du weißt nicht, daß du elend und jämmerlich, arm und blind und nackt bist (Apok. III, 17)" Engel trugen ihn. „Das ist nicht leerer Schmuck, sondern

*) Ein altes, längst vergessenes, aber gutes Büchlein: Traité de la civilité. Amsterd. 1708 — führt unsere Parabel als Muster einer simplicité facile élegante et délicate an, und fügt bei: où l'on peut observer que tous les termes sont naturels, purs et clairs, sans figures ni ornement étudié. p. 150—153. Pascal sagt recht schön von der Macht der einfachen natürlichen Darstellung: quand un discours naturel peint une passion ou un effet, on trouve dans soi-même la vérité de ce qu'on entend. Pensées. chap. 31.

Wahrheit. Der Arme der vorher keine Menschenseele um sich hatte, ist nun von himmlischen Geistern umgeben, mit Liebe aufgenommen, in ihren Armen geborgen. Die Geister des Himmels sind dem leidenden und sterbenden Christen nahe; daher seine helleren Blicke, sein verklärtes Angesicht. Wer möchte dieß wohl thöricht finden? In diesem entscheidenden Augenblicke, wo die Seele in ein ganz anderes Sein eintritt, von liebenden Seelen umgeben zu sein und von ihnen eingeführt zu werden, wie tröstlich ist das! Man sehnt sich, wenn man in eine fremde Stadt, Gesellschaft, Gegend kömmt, von Freunden eingeführt zu werden, und in die unsichtbare Welt sollte man eintreten, ohne einen Führer zu bedürfen? Siehe hieraus die freundliche Stütze und Liebe der Engel, die besonders theilnehmend auf fromme Dulder sehen und erkenne daraus die Würde der duldenden Frommen (Heubner)." In den Schoos Abrahams — hielten einige für eine besondere jenseitige Auszeichnung: doch enthält dieß der Ausdruck, wie wir oben sahen, nicht, er bezeichnet in einem schönen Bilde die Gemeinschaft und die Theilnahme an der Seligkeit der Erzväter in der Unterwelt wo sie der Auferstehung entgegenharren. Weil er in Peinen war, erklärt und motivirt das vorausgehende: da er in der Unterwelt seine Augen erhob; es erklärt „in der Unterwelt" weil dieß der gemeinsame Name für das Paradies und die Hölle war, es motivirt „er erhob seine Augen", weil er in der Pein hilfesuchend um sich schaute. Er sah den Lazarus. „Von der Tiefe dieses Abgrundes, ruft Massillon aus, wirst vielleicht auch du, der du mich hier anhörst, im Schooße Abrahams deinen guten alten Vater erblicken dessen Glaube und Frömmigkeit in deinen Augen nur Geistes- und Altersschwäche war. Du wirst dich erinnern jener letzten Mahnungen mit denen er auf dem Todbette dich von deinen schlechten Wegen abzubringen suchte, jener Beschwörungen mit denen er sterbend in dich drang, jener Zeichen der Zärtlichkeit im letzten Augenblicke wo sich seine Liebe für dich zu verdoppeln schien: und deine verschwendeten Güter, dein vernichtetes Glück, deine gegenwärtige Qual werden sich nicht mehr trennen lassen von seinen Warnungen und den Beispielen seiner Frömmigkeit.

Vater Abraham! Der Unglückliche wendet sich an Abraham, weil es in der Natur des Vaters liegt, sich des Kindes zu erbarmen, und weil das Kind ein natürliches Recht auf die väterliche Hilfe hat. Hier kam aber auch das falsche Vertrauen hinzu welches die Pharisäer auf Abraham setzten; selbst im Jenseits sollte er vor den Pforten der Hölle sitzen und alle Israeliten aus ihrem Rachen erretten! An Lazarus wendet er sich nicht, weil er ihm nicht helfen kann. Alle andern Gründe, daß er sich vor ihm geschämt habe u. s. w. sind abzuweisen. Es konnte ihm gar nicht in den Sinn kommen, von jemand anderen als Abraham Hilfe zu erwarten.

25. Abraham aber sprach: Kind, gedenke daß du dein Gutes empfingest in deinem Leben und Lazarus auf gleiche Weise das Ueble, daß nun aber hier er getröstet, du gepeiniget wirst.

Die Antwort welche Abraham gibt, ist doppelt, daß er nicht helfen wolle, wenn er auch könnte (V. 25), und daß er nicht helfen könne, wenn er auch wollte (V. 26).

Abraham will nicht, denn die Ausgleichung von Leid und Freud ist vollkommen gerecht. Auf Leid folgt Freud, auf Freud folgt Leid; niemand kann zweimal glücklich sein. Es steht fest daß alle Menschen sich in wohl und übel theilen müssen; dieß erscheint als eine Art Naturnothwendigkeit, wie schon Sokrates bei Plato im Phädon sagt, Schmerz und Lust seien so durch die Natur verbunden daß immer eines das andere ablöse. Es geschieht also nur was nicht ausbleiben kann, wenn auf die Freude diesseits Leid jenseits folgt und umgekehrt. Aber diese Ausgleichung, wenn wir sie als eine Axiom aufstellen nach dem die göttliche Gerechtigkeit handle*), besteht die Prüfung nicht, weil die

*) Maldonat scheint daran festzuhalten, indem er sagt: Aliud hoc loco mihi videtur indicari, et tanquam certum et constitutum poni, quod et Chrysostomus adnotavit, omnes homines et bona et mala habituros esse: qui in hac vita bona habuerint, in altera mala. Auch Jansen: nunc autem mutatis rerum vicibus, sicut aequitas postulat, hic consolatur.

Freude von diesseits in keinem Verhältnisse zum Leide von jenseits steht, so wenig als die Zeit zur Ewigkeit. Es wäre keine Ausgleichung sondern vielmehr das schreiendste Mißverhältniß, auf kurze Freud ein ewiges Leid folgen zu lassen nur damit Freud und Leid wechseln, oder den Reichen zu verdammen, weil er kein Lazarus war, und den Lazarus selig zu machen, weil er kein Reicher war, da weder das eine noch das andere von ihrer Selbstbestimmung abhing, nicht wie die schöne Legende von der Sienensischen Katharina erzählt, der Jesus die Wahl zwischen einer Krone von Gold und von Dornen ließ *).

Diese innere Schwierigkeit suchte man nun auf zweifache Weise zu lösen, entweder dadurch daß man „empfangen" besonders betonte, oder „dein Gutes." Den ersten Weg schlug der heilige Chrysostomus ein, den andern der heilige Augustinus. Chrysostomus wählte als Thema zu seiner dritten Homilie den Satz, warum Abraham sage: du hast dein Gutes empfangen **). Er sagt darüber: empfangen (ἀπολαμβάνειν) schließe ein gewisses Recht ein, man empfange worauf man wie auf ein Guthaben Anspruch habe. Das sei hier wirklich der Fall; da der Reiche nicht ganz ohne gute Werke und hinwider Lazarus nicht ganz ohne Fehler war, habe jener sein Gutes für die ein-

*) Von der nämlichen Voraussetzung geht Lactantius aus in der schönen Stelle Lib. VI. 4. p. 408: Hae sunt viae, quas deus humanae vitae assignavit: in quibus singulis et bona ostendit et mala, sed ordine praepostero atque converso: in una enim monstravit temporalia prius mala cum aeternis bonis, qui est ordo melior, in altera temporalia prius bona cum aeternis malis, qui est ordo deterior, ut quicumque praesentia mala cum justitia elegerit, maiora et certiora consequatur bona, quam fuerunt illa quae sprevit: quisquis autem praesentia bona praeposuerit justitiae, in maiora et longiora incidat mala, quam fuerunt illa quae fugit.

**) De Lazaro concio tertia, et quare non dixerit cepisti bona tua in vita tua, sed recepisti τίνος ἕνεκεν οὐκ εἶπεν, ἔλαβες τὰ ἀγαθά σου — ἀλλ' ἀπέλαβες. Ich bin nicht im Stande den Unterschied vom verb. simp. λαμβάνω und compos. ἀπολαμβάνω wörtlich widerzugeben, da unser em-pfangen, er-halten, be-kommen lauter composita sind; das latein. capere und re-cipere entspricht gut.

zelnen guten Werke, dieser sein Uebles für die einzelnen Fehltritte empfangen. Dasselbe widerholte Gregorius: Die Vergehungen des Lazarus reinigte das Feuer der Dürftigkeit, die guten Werke des Reichen belohnte die Glückseligkeit dieses Lebens*). Von den spätern folgen, wie zu erwarten ist, Euthymius und andere**), besonders weil sich bei den Rabbinen dieselbe Vorstellung von der göttlichen Vergeltung findet. „Den Bösen vergilt Gott das wenige Gute welches sie thun auf der Welt, damit er sie in der zukünftigen züchtige (Vajikra R. XXVII). Gleichwie Gott das kleinste Gute der Frommen belohnt im ewigen Leben, ebenso das geringste Gute der Bösen in diesem Leben (Taan. f. II, 1). Der heilige Augustinus welcher wie gesagt auf „dein Gutes" den Nachdruck legt, hat: „Da zu ihm gesagt wird: du hast dein Gutes empfangen, wird darauf angespielt daß er die Freuden dieser Welt liebte und außer ihnen nichts anderes wollte. Lazarus aber empfing das Ueble, weil er die Sterblichkeit, die Mühsalen und die Schmerzen dieses Lebens als Strafe für die Sünde hinnahm (Quaest. Evang. lib. II. q. 38)." Seine Erklärung wurde fast von allen angenommen, von den ältern welche gerne beide Deutungen verbinden, von den neuern welche allein bei Augustinus bleiben. „Daß der Reiche sein Gutes empfangen hat, dieß setzt voraus daß er es haben wollte, begehrte und empfing. Dem Reichen war zweierlei angeboten: Genießen und Wohlleben — und Gutes thun, Liebe üben mit Selbstverleugnung. Nach Einem mußte er greifen; er wählte das Erste und empfing also sein Gutes in diesem Leben. Er wollte, begehrte nichts als irdischen, sinnlichen Genuß (Heubner)***).

*) Hom. XL: Mala Lazari purgavit ignis inopiae, et bona divitis remuneravit felicitas transeuntis vitae.

**) Z. B. Wetstein, vrgl. auch Wolf; von den ältern Beda, Bonaventura, Titus, Theophylactus.

***) Cajetan: Recepisti bona a te scilicet desiderata et concupita, quae tui aestimatione solum sunt bona — von Sylveira citirt. Fr. Luc.: Bona tua, quae tu sola bona esse censebas. Grotius: Bona tua

Aber diese beiden Erklärungen stützen die Begründung der Sentenz Abrahams auf Umstände deren die Rede selbst mit keiner Sylbe erwähnt, ja die sie unzweifelhaft absichtlich ignorirt. Abraham hat für den Reichen keinen Vorwurf, für Lazarus kein Lob, er zeiht jenen keiner Sünde, preist diesen wegen keiner Tugend. Das kann ganz unmöglich Zufall, das muß Absicht sein, und diese ist meines Dafürhaltens keine andere, als die, auf ein göttliches Verhängniß hinzuweisen, auf jenen geheimnißvollen Rathschluß, wonach auf dem Reichthume der Fluch der Hölle, auf der Armuth der Segen des Paradieses liegt; ein Verhängniß das Jesus in den Worten: Wehe euch ihr Reichen, denn ihr habet eure Tröstung! Wehe euch ihr Satten, denn ihr werdet hungern! Wehe euch ihr Lachenden, denn ihr werdet klagen und weinen! (VI, 24, 25) widerholt ausgesprochen hatte und das er jetzt an einem parabolischen Beispiele anschaulich zeigt. Wir sehen, was wir zuvor aus seinem Munde hörten: Wahrlich ich sage euch daß ein Reicher schwer eingehen wird in das Himmelreich. Leichter ist's daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher eingehe in das Himmelreich (Matth. XIX, 22, 24). Wir nehmen somit die Rede Abrahams ohne irgend eine Ergänzung pur nach ihrem Wortlaute, aber so daß wir sie nicht ein Axiom, sondern ein Paradoxon nennen, in welches Jesus seine Ansicht vom Reichthum und von der Armuth einkleidet, und das wie alle paradoxen Sätze und Sentenzen nach dem Gesammtinhalte seiner Lehre aufgefaßt werden muß. Wie der Satz: „dem der dir den Mantel nimmt, wehre auch nicht das Kleid (VI, 29)" in einem Beispiele die Gesinnung abspiegelt die wir gegen den Nächsten haben sollen, ohne im einzelnen absolut dasselbe zu fordern: so schildert

---

illa, inquit, quae tu vera, immo summa bona duxisti. Calvin: Tua emphaticum est, und so herab bis auf de Wette: „Der Reiche hatte nur Sinn und Empfänglichkeit für die Güter dieser Erde", Oosterzee und Reischl. Zur Uebersetzung Reischl's: „erinnere dich, daß du dein Gutes vorweg empfangen hast", der hierin Meyer folgt: „daß du hinweg empfangen hast", siehe die Anmerk.

unsere Sentenz: „gedenke daß du dein Gutes empfangen hast" die Gefahr welche der Reichthum für uns hat, ohne im einzelnen zu fordern daß man absolut und unter allen Fällen auf ihn verzichte.

26. Und zu all diesem ist zwischen uns und euch ein großer Abgrund festgemacht, damit die welche von da zu euch hinübergehen wollten, es nicht können, und damit sie von dort nicht zu uns herüber kommen.

Der zweite Satz daß Abraham nicht helfen könne, wenn er auch wollte, ist widerum in eine Form eingekleidet welche sich an die allgemeinen Vorstellungen vom Jenseits anschließt. Wenn die Rabbinen das Paradies von der Hölle durch eine Scheidewand oder durch den Zwischenraum von einer bloßen Handbreite trennen *), so ist das nur eine ganz unwesentliche Abweichung, und leicht zu entscheiden welche Vorstellung würdiger oder poetisch entsprechender sei.

Man hat schon frühe die Ruhe beachtet mit der Abraham rede **) und darin einen glänzenden Vorzug der Parabel selbst bewundert. Jeder Schein von Härte, Schadenfreude oder eines grausamen Gerechtigkeits-Sinnes sei gemieden ***). Aber wie Abraham ohne Affect des Unwillens spricht, so auch ohne Mitleid, der Anblick „seines Kindes" mitten in quälenden Flammen preßt ihm keine Thränen, keinen Seufzer, keinen Wunsch ab; denn die Seelen der Heiligen, obgleich barmherzig, sind so enge mit der göttlichen Gerechtigkeit verbunden daß sie kein Mitleid mit den

*) Eisenmeng. Entdeckt. Judenth. II, 314: wie weit das Paradies von der Hölle sei.

**) Chrysost.: *ὅρα φιλοσοφίαν, ὅρα φιλοστοργίαν δικαίου· οὐκ εἶπεν, ἀπάνθρωπε καὶ ὠμὲ καὶ παμπόνηρε κ. τ. ἑ.* mit Berufung auf Sir. IV, 3: *καρδίαν παροργισμένην μὴ προταράξῃς* — animae projectae non addes perturbationem. Hom. II, f. 735.

***) Brouwer (de parab. J. Chr. specimen. Lugd. Bat. 1825): Conspicuum est in omnibus optimi magistri sermonibus decoris illud et honestatis studium, quo efficitur, ut nunquam sine maxime voluptate illos legere et relegere possimus.

Verworfenen bewegt. Sie stimmen ganz dem göttlichen Gerichte bei und neigen sich zu denen welche sie nicht erretten können, auch nicht mit einem leisen Wunsche nieder. Alle die Gott den sie allein lieben, von sich gestoßen hat, sind ihnen fremd geworden *).

Jesus hätte damit die Parabel schließen können. Er reiht aber noch ein Gespräch an das auf einen neuen Gedanken übergeht der mit dem vorausgeschickten in so ferne einen engen Zusammenhang hat, als er das göttliche Urtheil über den Reichthum rechtfertigt. Jesus zeigt worin die Gefahr des Reichthums liege.

27. Er aber sprach: So bitte ich dich, Vater, daß du ihn in das Haus meines Vaters schickest,

28. denn ich habe fünf Brüder, damit er sie beschwöre, daß nicht auch sie in diesen Ort der Qual kommen.

29. Es sprach zu ihm aber Abraham: Sie haben Moses und die Propheten; mögen sie auf diese hören!

30. Er aber sprach: Nein, Vater Abraham, sondern wenn einer von den Todten zu ihnen kommt, werden sie Buße thun.

31. Er aber sprach: Wenn sie Moses und die Propheten nicht hören, werden sie sich, wenn auch einer von den Todten aufersteht, nicht überreden lassen.

Dieß ist die Gefahr des Reichthums und dieß der Fluch daß er das Herz gegen die innerlich wirkende Gnade und die äußere Offenbarung Gottes verhärtet; der Reiche versinkt nach und nach nicht in einen philosophischen und theoretischen Unglauben, sondern

*) Gregor.: Hom. XL: Sanctorum animae quamvis misericordes tunc tamen dei justitiae conjunctae tanta rectitudine constringuntur, ut nulla ad reprobos compassione moveantur. Ipsae quippe judici concordant cui inhaerent, et eis quos eripere non possunt nec ex misericordia condescendunt, quia tantum illos nunc a se videbunt extraneos quantum et ab eo quem diligunt, auctore suo conspiciunt repulsos.

in den rein praktischen der Unbußfertigkeit; er nimmt alles an, nur nicht was ihn an die Gefahr in welcher seine Seele schwebt, erinnert, alles, nur nicht was ihn zur Buße mahnt. Der Unglückliche meinte daß, nach seinem jetzigen Gefühle, eine Erscheinung aus der Unterwelt seine Brüder zur Buße bewegen würde. Abraham antwortet milde, aber abweisend: „Sie haben Moses und die Propheten, mögen sie auf diese hören!" Da ihn nun jener unterbricht — denn der Nachsatz würde lauten: „mehr bedarf es nicht", belehrt er ihn über die Fruchtlosigkeit dieses in seinen Augen äußersten Versuches, weil er gegen den Rathschluß Gottes und gegen die ewige sittliche Weltordnung sein würde. Zur Belehrung über die rechte Verwendung des Reichthums bedarf es keiner Wunder, und weil es ihrer unter keiner Voraussetzung bedarf, so würden sie auch nichts helfen. Wenn ein Unkraut abgeschnitten, nicht aber mit der Wurzel ausgereudet wird, treibt es um so üppiger nach. Eine Todtenerscheinung hätte nur einen solchen vorübergehenden, scheinbaren Erfolg.

Wunder sind nach der göttlichen Ordnung bestimmt, den Glauben zu wecken oder den Prediger zu beglaubigen, nicht den gläubigen Sünder zu bekehren. Für die Buße des Gläubigen sind alle Motive in der ordentlichen göttlichen Offenbarung und Heilswirkung enthalten; außer ihr gibt es keine, und wenn es solche gäbe, würden sie keine Wirkung haben. Natürlich bleibt da der Satz: „bei Gott ist kein Ding unmöglich" unangefochten stehen. Es handelt sich hier um die Regel nicht um die Ausnahme.

Man ist fast gewohnt, die fünf Brüder als solche darzustellen, welche an Moses und die Propheten nicht glaubten, als ungläubige Sadduzäer welche Unsterblichkeit und Auferstehung leugneten*): aber davon enthält unser Dialog nichts. Der Bittende sagt ausdrücklich: „sie werden Buße thun", und Abraham ebenso; „sie werden sich nicht überreden, nicht bestimmen lassen" zur Buße, zur Aenderung ihres Lebens. Ich meine,

*) Heubner: Lazarus sollte bezeugen, d. h. die sadducäischen Schwelger von der Zukunft und Unsterblichkeit, woran sie nicht glaubten, überführen.

man soll dieß nicht übersehen, einmal weil es die wahre Gefahr des Reichthums zeigt, und dann weil es die Verweigerung eines Wunders vollkommen motivirt. Der Reichthum stürzt in Unbußfertigkeit, nicht direkte in Unglaube; der Unbußfertigkeit werden Wunder verweigert. Den Glauben zu erwecken, werden Wunder geschehen, aber nicht, um, wie der Apostel sagt, einen todten Glauben zu erwecken. Damit allein gewinnen wir einen festen Boden zum Verständnisse der Verweigerung. Denn man könnte mit Recht einwenden: Wunder ist Wunder; wenn einmal Wunder gestattet werden, warum nicht auch dieses einer Todtenerscheinung? Man sage nicht, das Begehren nach der Erscheinung eines Todten sei thöricht, weil es etwas Unstatthaftes enthalte, und sündhaft, weil es alle Ordnung dieser und jener Welt zerstören würde. Denn solches könnte man von jedem Wunder sagen, und der erste Evangelist spricht ausdrücklich von Todtenerscheinungen: „Die Gräber öffneten sich und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt — und erschienen vielen (XXVII, 52, 53)." Bei unserer Auffassung ist die Verweigerung ganz begründet, eben weil sie auf alle Wunder ausgedehnt und das einer Todtenerscheinung nur beispielsweise angeführt wird.

Ueber das Einzelne können wir uns kurz fassen. Daß der Reiche noch eine Bitte und gerade diese an Abraham stellt, hat seinen Grund nicht in der Parabel selbst, etwa im Charakter des Reichen u. s. w., sondern in der Absicht Jesu, mit der Parabel noch eine Lehre zu verbinden, doch so daß sie zugleich einen Theil der Parabel, eine Art Nachtrag zu ihr bilden sollte. Damit fällt auch die vielbesprochene Frage weg, was den Unglücklichen zu seiner Bitte bewogen habe, ob Mitleid mit seinen Brüdern, oder bloße Selbstsucht *). Dasselbe gilt auch von dem Beweise

---

*) Hanc divitis precationem S. Greg 4. Dial. c. 23 amore sui extortam esse docet, ne videlicet sibi tormenta ex iis augerentur, quos exemplo suo ad eamdem vitae dissolutionem et immisericordiam provocaverat: August. vero epist. 125. fraterno amori eam adscribit: nam sicut non exuunt amorem sui, ita neque forte consanguineorum. Jansen.

über die sogenannte Alleinzureichenheit der heiligen Schrift, den man vorzugsweise auf die Antwort Abrahams stützt*). Ganz ergreifend ist die schnelle Gegenrede: „Nein, Vater Abraham!“ Er unterbricht gleichsam die Rede Abrahams: „Ach nein, Vater, diese zu hören reicht bei ihnen nicht aus.“ Man nimmt den Imperativ gewöhnlich in eigentlich gebietender Form: sie sollen hören! aber die mildere scheint der ganzen Rede angemessener und besonders der Entgegnung mit „nein!“ In „wenn auch einer von den Todten aufersteht“ sieht man gerne eine prophetische Andeutung der Auferstehung Jesu selbst und ihrer Fruchtlosigkeit den Pharisäern gegenüber. Dieß kann nicht in der Intention des Herrn gewesen sein, weil er nach seiner Auferstehung den Pharisäern nicht erschien, diejenigen aber denen er erschien, glaubten.

„Ihr glaubet, sagt Massillon in seiner schönen Homilie über unsere Parabel, daß ein Wunder, eine Todtenerscheinung, ein Engel der von Gott käme, euch bewegen würde, der Welt zu entsagen und euer Leben zu ändern. Ihr sagt es alle Tage, aber ihr betrügt damit euch selbst; denn ihr fändet auch da Gründe genug zum Zweifel, es fehlte dem verdorbenen Herzen nicht an Vorwänden, sich dieser Eindrücke der Wahrheit zu entledigen. Die Wunder Jesu scheiterten an der Heuchelei der Pharisäer und am Unglauben der Sadduzäer; sie wurden weniger entschuldbar, aber nicht gläubiger. Das größte Wunder der Religion ist die Erhabenheit ihrer Glaubenssätze, die Heiligkeit ihrer Sittenlehre, die Hoheit und Göttlichkeit ihrer heiligen Bücher: wenn sie euch nicht rühren, erleuchten, bessern, wird alles andere erfolglos sein **).

*) Vrgl. Reischl: „Die Alleinzureichenheit der hl. Schrift zu allen Wahrheiten des Glaubens ist, wo es sich bloß um eine enggezogene Verweisung auf Sittengesetz handelt, ebensowenig aus der Stelle abzuleiten, als etwa der Satz: jeder könne und solle sonach die Bibel lesen und wird sie auch verstehen. Denn auch Moses und die Propheten sprachen zu den Israeliten nicht allein durch die Bücher-Stellen, sondern auch durch das lebendige alttestamentliche Lehramt der Synagoge; vrgl. Matth. 23, 2.“

**) Carême, Sermon XVI. ed. Migne, I. p. 668: „Der reiche Mann bat

Unsere Parabel schließt schließt sich an V. 14 und 15 an, Jesus zeigt darin den höhnenden und geldgierigen Pharisäern, welche Vorstellung er von den Segnungen des irdischen Mamons habe. Andere sehen in ihr ein Beispiel, wohin der Reichthum führe, wenn er nicht in der Weise verwendet werde welche das Gleichniß vom ungerechten Verwalter andeute. In ein solches Wechselverhältniß stellte schon der hl. Gregorius die beiden Parabeln: „Ihr aber, Brüder, sind seine Worte, da ihr die Ruhe des Lazarus und die Strafe des Reichen kennet, seid klug, suchet Fürbitter für eure Fehltritte, bestellet die Armen als eure Anwälte am Gerichtstage. Denn ihr habt viele Lazarus', sie liegen vor euren Thüren nach dem begehrend was von euren Tischen fällt, wenn ihr gesättigt seid. Die Worte der heutigen heiligen Lesung mahnen uns ernst an die Gebote der Mildherzigkeit. Wenn wir suchen, finden wir täglich einen Lazarus, und täglich sehen wir einen Lazarus, wenn wir auch nicht suchen. Siehe jetzt noch drängen sich die Armen auf; sie bitten uns, die einst unsere Fürbitter sein werden. Siehe, wir sollten bitten, und wir werden gebeten. Verliert also nicht die Zeit der Erbarmung, verkennt nicht das dargebotene Heilmittel; vor der Strafe denkt über die Strafe nach. Wenn ihr Verachtete in dieser Welt sehet und an ihnen manches tadelnswerth erscheint, wollet nicht verachten, denn die Wunde welche die Schwäche der Sitten schlug, heilet vielleicht die Arznei der Krankheit. Selbst was entschieden gerügt werden muß, könnet ihr zu eurem Besten wenden, so daß ihre Fehler die Verdienste eurer Liebeswerke erhöhen, insofern ihr Brod und Wort zugleich spendet, das Brod der Erquickung mit dem Worte der Zurechtweisung. Auf diese Weise erhalten doppelte Nahrung solche die nur einfache suchten.

Abraham, er solle Lazarum schicken und seinen Brüdern die Buße predigen lassen; er konnt's nicht erlangen; aber du hast es erlangt. Heute deckt sich dir auf der Abgrund der Hölle, zeiget dir die Flamme und in der Flamme den reichen Mann. Heute redet dir der reiche Mann aus dem Abgrunde zu und spricht: Ach Mensch, thue Buße, daß du nicht kommest an diesen Ort der Qual." Müller, Herzensspiegel, S. 403.

Man muß also den Armen der Tadel verdient, brüderlich mahnen, aber nicht verachten, dagegen jenen der untadelich ist, als unsern einstigen Fürsprecher verehren *). Der hl. Chrysostomus sagt: Wenn von Zeit zu Zeit Todte auferständen, um uns über die jenseitigen Zustände zu belehren, würde es auch nach und nach in Verachtung kommen, und der Teufel hätte ein neues verführerisches Mittel zu Irrlehren. Er könnte Gespenster und wie von dem Todte Erweckte vorführen und durch sie welche er wollte hintergehen. Denn bringen Traumgesichte, jetzt da solches nicht stattfindet, durch den Betrug des Teufels viel Unheil, zu welchen Verbrechen würde er verleiten und wie vielfach würde seine Verführung sein, wenn Todte wider mit uns in Verkehr treten könnten? Darum verschloß Gott die Unterwelt, damit sie nicht zu einem neuen Fallstricke für die Menschheit werde **).

*) Hom. XL, 10.
**) Hom. IV, f. 755, 756.

Anmerkungen.

[illegible] den Namen des Teufel verdient, brüderlich mahnen, [illegible] jenen der untadelich ist, als un[illegible] [illegible]). Der hl. Chrysostomus [illegible] von [illegible] den Todte auferstanden, um uns [illegible] zu lehren, würde es auch nach [illegible] und der Teufel hätte ein neues [illegible]. Er könnte Gespenster und [illegible] vorführen und durch sie welche [illegible] Traumgesichte, jetzt do[illegible] durch den Betrug des Teufels viel Un[illegible] und wie vielfach [illegible] Todte wieder mit uns in [illegible] verschloß Gott die Unterwelt, [illegible] für die Menschheit [illegible]

[illegible]

Neuntes Kapitel.

1. *Μαθετας αυτου* Lachm. nach B (?) und den alt. Ueberss. Tisch. tilgt es nach der Mehrzahl der Zeugen; er bemerkt zu B das er für seine Lesart citirt: omnino videtur. *δύναμις* Macht, im N. T. Sprachgebrauche besonders **Wundermacht** die auch hier gemeint ist und im folgenden *ἐξουσία* specialisirt wird, ohne doch daß *καί* etwa deßhalb epexegetisch stünde: „er gab ihnen Macht nämlich die Gewalt über alle Dämonen", denn die Macht welche Jesus seinen Jüngern mittheilte, umfaßte auch die Todten (Matth. X, 8). „Macht und Gewalt" stehen also wie gerne synonym. *καὶ νόσους θεραπεύειν* regiert von *ἐξουσία* „die Macht: kranke zu heilen, vgl. 1 Kor. IX *μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πιεῖν; μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν, ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν*; — *οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ ἐργάζεσθαι;* 4—7. Der acc. *νόσους* ist wohl nicht von *ἐπί* abhängig: „er gab ihnen Macht — über alle Dämonen und Krankheiten, sie zu heilen", weil der Artikel *τοὺς* (*νόσους*) nicht fehlen könnte. Letztere Verbindung scheint der Syr. gewählt zu haben, da die Wiederholung der Präpos. ܥܠ nicht nothwendig ist.

2. *Τους ασθενεις* Lachm. ADL, andere *ασθενουντας*; Tisch. tilgt es, doch nur mit B.

3. Den Infinit. *ἔχειν* erklärt man gewöhnlich aus einem Wechsel der Construktion, siehe Win. p. 283: „*ἔχειν*, wie wenn vorher geschrieben wäre *μηδὲν αἴρειν*; auf *εἶπεν πρὸς αὐτούς* konnten beide Wendungen folgen." Ebenso de Wette, Mayer; anders Buttm. der eine Ellipse annimmt: „Luk. IX, 3 — ist die Rede in Einem Flusse als direkt aufzufassen, und zu dem *ἔχειν* dem Sinne nach ein leicht aus dem Zusammenhange resultirendes Prädikat wie *λέγω* zu suppliren (S. 233). *ἀνὰ δύο* distributiv: „je zwei, ein jeder

zwei", nicht daß sie zwei Kleider (*χιτών*, tunica) am Leibe tragen, also etwa wie Vornehme ein Unter- und ein Oberkleid, sondern daß sie außer dem Kleide das sie tragen, ein anderes mitnehmen, wie auf Reisen geschieht.

4. Ne (exeatis) fehlt im Griech.; nur ein Paar späte Minuskelhss. haben *μη*, es ist Correctur, wie donec exeatis bei cop. u. sax. u. et ne exeatis inde usque dum exiveritis bei aeth.: von den latein. Hss. hat a exite u. b proficiscimini. „Dort bleibet und von dort reiset fort," ist dasselbe wie: „dort bleibet bis ihr fortreiset."

5. *Ὅσοι — ἐκείνης* eine constr. ad sensum, als ob „in einer Stadt" vorausgegangen wäre. *καί* fehlt in wichtigen Hss., weßhalb es Lachm. einklammert; wenn es echt ist, darf es doch kaum mit „auch" übersetzt werden, obwohl man es ohne Bedenken so gibt (Mey. de Wette u. s. w., nach der Vulg. etiam; denn wir haben keine Steigerung, sondern einen Befehl mit folgender Begründung: „zum Zeugnisse wider sie." Wir müßten, da praes. u. aor. verbunden werden, übersetzen: „im hinausgehen aus jener Stadt (während ihr hinausgehet) schüttelt auch den Staub von euren Füßen." Ich möchte daher, wenn *και* beibehalten wird, lieber eine Unterbrechung der Satzfügung annehmen: „hinausgehend von jener u. den Staub von euren Füßen — schüttelt zum Zeugnisse wider sie," statt: u. den Staub von euren Füßen schüttelnd zeuget wider sie." Der Ar. läßt *και* weg, indem er hat: „wann (فَإِنْ) ihr hinweggegangen seid — schüttelt u. s. w."; der Syr. aber gibt *καί* mit ܐܦ „auch."

7. *Υπ αυτου* nach A eingeklammert von L., von T. getilgt nach B. *διαπορέω* „sehr in Verlegenheit sein", nicht wissen was man aus einer Sache oder Person machen soll, vergl. Act. IX, 17. Im N. T. hat es nur Luk., im A. T. nur Sym. ein paarmal; den Klass. ist das verb. geläufig. Zu sehr urgirt es Grot. vox haec Lucae attonitam quamdam admirationem significat — Fama miraculorum et judiciorum de Jesu diversitas ita ullum percellebant, ut quid crederet nesciret. *ὑπό τινῶν* Lachm., *ὑπό τινων* Tisch.; letzteres nach den meisten Grammatikern die lehren daß *τις* in allen Formen enklitisch sei, z. B. Krüg. §. 9, 3, 2, wo er sagt: „Lange Sylben der Enklytiken gelten für die Accentuation als Kürzen." Curtius §. 92, nach den Beispielen *ᾧτινι, οἷντινοιν* wo auch der Circumflex auf der drittletzten Sylbe steht. Ersteres nach Hermann (de Em. Gr. Gr. p. 73) der die allgemeinen Grundsätze der Betonung als maßgebend festhält, und daher durchweg schreibt *φῶς μοῦ* (nicht *φῶς μου*) *γυναικῶν τινῶν* (nicht *γυναικῶν τινων*), ihm schließt sich auch Alex. Buttm. (p. 6, 7) an, unentschieden noch Buttm. in seiner größern Gramm.

(I, p. 65), ebenso Win. (p. 52). Bei ἀνιστάναι und ἐγείρειν steht regelmäßig ἐκ νεκρῶν, an zweiter Stelle fehlt es hier, weil der Zusammenhang keinen Zweifel über die Bedeutung ließ.

8. Ἐφάνη Elias „erschien" weil er nicht gestorben war.

9. „Das zweimalige ἐγώ hat den Nachdruck des erschrockenen Gewissens (Meyer)." Unnöthig; der Nachdruck liegt auf ἀπεκεφάλισα. Das Pronomen steht abundirend, entsprechend der einfachen Erzählungsweise der Evangelisten. Buttm. p. 115.

10. Uns. Ausg. folgt dem Texte Lachm. εις τοπον ερημον πολεως καλ. Βηθσ.; die Vulg. läßt πολεως weg: qui est (a e f qui vocabatur). Tisch. liest εις πολιν Βηθσ. nach B L; Mey. entscheidet sich für T. „εις πολιν mußte Anstoß erregen, da das Folgende nicht in einer Stadt, sondern in einer Wüste vorgefallen ist;" de Wette dagegen umgekehrt hält εις πολ. καλ. für Correktur, „weil man daran (an einem wüsten Orte bei einer Stadt) Anstoß nahm. Für die erste Lesart (Lachm.) scheint mir der Umstand zu sprechen, daß es Sitte war, die einzelnen Wüstenplätze nach den nächstgelegenen Städten zu benennen, man sagte nur „Wüste Bethsaida, Wüste Ziph (מדבר־זיף) u. s. w." Da nun die späteren Leser nur an das galiläische Beths. dachten (Joh. XII, 21 Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας), in dessen Umgebung keine Wüste war konnten sie leicht εἰς τοπ. ἐρ. für eine Einschaltung aus V. 12 halten. Zudem geschieht des östlichen Bethsaida nur hier (u. Mark. VIII, 22) Erwähnung und mochte die ältere Benennung von der jüngeren verdrängt worden sein. Die Stadt hieß von Philippus an nur mehr Julias, der Wüste dagegen blieb der alte Name Bethsaida. ὑποχωρέω „sich zurückziehen", nur noch V, 16 in derselben Phrase ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις. — κατ' ἰδίαν „besonders, getrennt, für sich allein", d. i. nur von seinen Jüngern begleitet; um Zweideutigkeit zu vermeiden könnte man „mit ihnen" beifügen. Die Uebersetzung „bei Seits, abseits" ist nicht richtig; denn wir haben bei κατ' ἰδίαν (= ἰδίᾳ) kein χώραν zu ergänzen sondern eher ὁδός (Weg, Weise); ἰδίᾳ (entgegen dem δημοσίᾳ publice) heißt privatim; auch seorsum der Vulg. bedeutet nicht „abseits", sond. wie ἰδίᾳ „allein, gesondert." Der Syr. hat gut ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ „sie allein (duxit solos illos)." Βηθσαϊδά das gaulonitische, am Ostende des Sees Gennesaret; Jos. Flav. berichtet daß es Philippus umgebaut u. Julias (Ἰουλιάς) genannt habe zu Ehren der Tochter des Kaisers Augustus, Julia. Die ziemlich umfangreichen Ruinen finden sich auf einem Hügel, sind aber namenlos (Ritt. XV, 278); Pococke hat den Namen Telouy, u. so

zeichnete ihn auch die große (ältere) Berghaus'sche Karte von Syrien ein; wäre das richtig, dann könnte man eine Verstümmelung des Namens Julia darin finden (Berg der Julia). Die Wortbedeutung von *Βηϑσ.* ist nur „Haus des fangens (jagens)" und kann ebenso gut mit „Jagdhaus", als wie gewöhnlich geschieht mit „Fischhaus" widergegeben werden." Was näher gemeint ist, kann nur die Localität verdeutlichen. Ein Bethsaida am See wird ein Haus des Fischens sein, aber ein Bethsaida auf einer Höhe am Rande einer Wüste? Der Stamm צוד (arab. صاد med je.) heißt ganz allgemein „nachstellen, jagen; صيّاد ist selbst ein Epitheton für Löwe (der Jäger *κατεξ.*); und der Syr. setzt zu ܨܝܕܐ (Jäger) noch ܢܘܢܐ bei, wenn er „Fischer" ausdrücken will. Wohl sagt Justin. XIII, 3 vom phönicischen Sidon: condita urbe, quam a piscium ubertate Sidona appellaverunt: nam piscem Phoenices sidon vocant. Aber daß dieß eine mißverständliche Worterklärung ist, liegt auf der Hand.

11. *Γνόντες* ohne Objekt: „die in Erfahrung gebracht habenden (wissenden) Volksschaaren;" das was ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange, das wie wird nicht angedeutet, turbae, re cognita, secutae sunt illum. *ἀποδέχομαι* hier von Jesus der das Volk empfängt, oben VIII, 40 umgekehrt vom Volke das Jesum empfängt. Er war so bereitwillig, als er ob dem Volke nachgereist statt ihm ausgewichen wäre. Zur Lesart *ἀποδ.* Lachm. u. Tisch. siehe die Bemerkung des Letztern mit Berufung auf Schulz.

12. Sowohl *πορεύομαι* als *καταλύω* (in der Bedeutung „einkehren, Halt machen") wird mit *εἰς* construirt; im Deutschen läßt sich dies nicht nachbilden, daher unsere etwas abweichende Uebers.; *ἀγρος* gegenüber *κώμη* od. *πόλις* (alle drei verbindet Mark. VI, 56) ist ein einzeln stehendes Landgut (Einöde, Weiler), deren es auf dem Ostjordangebiete vielleicht sehr viele gab; die Configuration des Bodens brachte dieß mit sich. Der Unterschied zwischen *τόπος ἔρημος* u. *ἡ ἔρημος* (*αἱ ἔρημοι*) bei Luk. besteht darin daß ersteres immer ohne, letzteres immer mit dem Artikel steht, die Wüste heißt bei ihm *ἡ ἔρημος*, eine Wüste *τόπος ἔρημος*; denn *ἔρημος* für sich allein ohne Determination entweder durch *τόπος* oder durch den Artikel wäre undeutlich. *τὰς κύκλῳ κώμας* echt griechisch: „die Ortschaften ringsum;" *οἱ κύκλῳ βασιλεῖς* „die Könige ringsum" u. s. w., siehe Pass. s. v. *κύκλος* II, p. 1852.

3. Die Brode, bei den alten Hebräern rund und kuchenähnlich d. i. platt, waren nicht groß. David bringt seinen drei Brüdern „ein Epha geröstete

Körner und zehn Brode" ins Feldlager (1 Sem. XVII, 17), u. Abigail nimmt „zweihundert Brode, zwei Schläuche Wein, fünf zubereitete Schafe .... hundert Rosinenkuchen und zwei hundert Feigenkuchen" als Geschenke für David und seine Leute mit sich (1 Sam. XXV, 18). Auch bei den Römern waren die Brode kuchenförmig, aber viereckig, daher Juven. sagt: aliena vivere quadra. Weil die Brode dünn waren und stark (vielfach auf einer eisernen Platte) gebacken wurden, so brach man sie in Stücke statt sie zu schneiden. In der ältesten Zeit werden Fische nur als Nahrung der Aermsten benannt; später wurden sie die gewöhnliche Zugabe (Zuspeise) zu Brod und andern Speisen. Wie die zwei Fische von denen unsere Stelle redet, zubereitet waren, kann auch nicht annähernd angegeben werden. Man salzte sie ein, aß sie aber auch frisch (natürlich nicht roh). οὐκ εἰσὶν ἡμῖν πλεῖον „nicht sind uns ein mehr", πλεῖον (neutr. subst.) als Collectiv mit dem Plur. des Verb. construirt. Born. p. 58 Win. p. 458 (ebenso Mey., de Wette) sagen, πλεῖον stehe eingeschaltet außer der grammat. Structur: notandum est πλεῖον extra structuram positum: quod dicendi genus quantopere frequentatum sit, si forte ignorant, discant ex Lobeckii Phryn. p. 410 sq. Den Conj. ἀγοράσωμεν erklären Buttm. p. 191 u. Win. p. 263 Anm. als conj. dubitativus od. deliberativus, also unabhängig von εἰ μή: „wenn wir nicht etwa kaufen sollen"; auch Bornem. p. 58. Da indeß εἰ mit dem Conj. in hypoth. Sätzen bei den Spätern oft vorkommt, so dürfen wir dabei bleiben. „Wir haben nicht mehr als fünf Brode, wenn wir nicht hingehen und Brode kaufen." Ganz correct würde der Griech. den indic. fut. setzen. Das ungewisse, zweifelhafte liegt in τι bei μή „wenn nicht etwa."

15. Das Nomen κλισία hat die Bedeutung des nom. agens, wie sie dem suff. σι, σια, τι eigen ist: die Lagerung, die Niederlassung. Es steht im Accus. des entferntern, zweiten Objektes: „machet sie lagern zu Lagerungen von je fünfzig", so daß sie Lager von je fünfzig bilden. κλισία wird von den alt. Scholiasten durchweg durch σκηνή erklärt. Dieß mag auch die gewöhnliche Bedeutung gewesen sein; aber etymologisch ist die active unzweifelhaft u. daß sie hier festzuhalten sei, lehrt die Verbindung mit κλινειν; die primitive Form κλίνη (κλιν—η) ließ sich nicht anwenden, weil diese nur die Bedeutung Bett, Lagerplatz hat. ωσει das unf. Text mit Lachm. (nach B C D Orig) einschließt, hat Tisch. getilgt. κλίνη, κλίνειν u. κλισία verhalten sich etwa zu einander wie im Deutschen: Decke, decken, Deckung; Lager, lagern, Lagerung; Bett, betten, Bettung. Hier bildet sich auch aus dem concretum: Decke, Bett, das abstractum: Deckung, Bettung.

16. *Αὐτούς* gehört zu *εὐλόγησεν* u. *κατέκλασε*, dagegen nicht mehr zu *ἐδίδου*, als Obj. davon erscheint der Infinitiv *παραϑεῖναι*: „vorzulegen gab er ihnen," er ließ sie vorlegen. *εὐλόγησεν αὐτούς* heißt: er segnete sie; *εὐλόγησεν* des Matth. u. Mark. ohne Obj. Akkus. „er sprach die Danksagung (das Tischgebet)"; die Danksagung im Munde Christi war zugleich Segnung des Brodes selbst.

17. *Κλασμάτων* verbinden L. u. T. mit *κόφινοι*, ebenso die Vulg.

18. *Κατὰ μόνας* L. u. T. „für sich, ohne Zuziehung anderer" d. i. des Volkes; es steht hier wie Mark. IV, 10. Wenn Jes. von seinen Jüngern allein umgeben ist, gilt immer *κατὰ μόνας*: seorsim sc. a turba.

21. *Ἐπιτιμᾶν* „einschärfen, strenge auftragen", wie Matth. XII, 16, Mark. VIII, 30.

22. *Ὅτι* recitativ., wie überall nach *λέγων*; anders bei Matth. und Mark., die *ὅτι* mit *δείκνυμι* u. *διδάσκω* verbinden. *πολλὰ παϑεῖν, ἀποδοκιμασϑῆναι, ἀποκτανϑῆναι, ἐγερϑῆναι* widerholt sich bei allen drei Evangelisten.

23. Siehe Matth. XVI, 24. *καϑ ημεραν* Tisch. nach ABK, gestrichen von Lachm. C D a b c e. volunt ex 1 Cor. 15, 31 venisse. Bemerk. Tischdfs.

25. *Ζημιοῦσϑαί τι* um etwas gestraft werden, etwas einbüßen, *ἑαυτόν* sich selbst einbüßen; vgl. Hrdt VII, 39. Ael. n. a. 10, 1. *τὴν ψυχήν τινος ζημιοῦσϑαι* Jemanden durch den Tod verlieren. Spr. XIX, 19 *κακόφρων ἀνὴρ πολλὰ ζημιωϑήσεται*.

26. *Ἐπαισχύνομαι* mit dem Acc., ebenso Röm. I, 16. 2 Tim. I, 8, 16. Statt „schämen" hat Matth. X, 33 „verleugnen"; jenes enthält die Ursache dieses die Wirkung, man verleugnet wessen man sich schämt.

27. *Ἀληϑῶς* will Mey. mit *εἰσί τινες* verbinden, aber L. u. T. u. die alten Uebersſ. verbinden es mit *λέγω* als Uebers. des geläufigen *ἀμήν* das immer voraussteht, was bei *ἀληϑῶς* nicht nothwendig war, vgl. Act. XII, 11 *νῦν οἶδα ἀληϑῶς ὅτι*. Das Adverb. zu *εἰσί* bezogen, würde einen falschen Nachdruck darauf legen: „gewißlich sind einige von den hier stehenden." Vrgl. noch Tisch. K M R al plus add *οτι*, item E G ect. post *αλεϑ*. interpg., item a b c (veritatem autem dico vobis). Dazu kommt daß Matth. u. Mark. VIII, 39 wörtlich mit Luk. übereinstimmen, aber *ἀμήν* setzen. Ueber

den Conj. Aor. γεύσωνται statt des Fut. nach οὐ μὴ vgl. Buttm. S. 182, 183. Er stellt als Regel auf daß alle schwankend überlieferten Futurformen Verdacht erregen, so durchgreifend sei der Gebrauch des Conj. Zu ἕως ἂν ἴδωσι, Buttm. S. 189: „Die in der guten Prosa sorgfältig beobachtete Regel in Relativ- und anderen Nebensätzen, so oft der Hauptgedanke in die Zukunft fällt, die demselben der Zeit nach vorausgehende und abgeschlossene Handlung durch den Con. Aor. mit ἂν zu geben, findet sich auch im N. T. nur selten vernachläßigt."

28. Zum Nominativ ἡμέραι ὀκτώ vgl. Matth. XV, 32. Buttm. S. 122. Beispiele dazu bei Fritzsche zu Mark. VIII, 2, p. 310 sq.

29. Εἶδος ist die externa species, die äußerliche Gestalt, das Aussehen. Das Angesicht Jesu erschien umgestaltet, die Art der Umgestaltung wird dabei nicht angegeben; nicht bloß das Aussehen wurde ein anderes sondern wirklich das Gesicht selbst. εἶδος bezeichnet mehr als bloß „sein Aussehen ändern." λευκός verbindet de Wette mit ἐξαστράπτων so daß in gewissem Maße das Adj. statt des Adv. steht, eine Verbindungsweise die allerdings den Griechen nicht ungewöhnlich ist, siehe Beispiele bei Win. p. 412, 413, Krüg. §. 57, 5, 1—4, Buttm. p. 72 der diesen Gebrauch so geläufig nennt daß es keiner Begründung im einzelnen bedürfe. Aber man erwartete daß der Hauptbegriff (ἐξαστράπτων) voranstünde u. λευκός als der Nebenbegriff folgte, „aufleuchtend als ein weißes," wie Matth. XX, 3 ἑστῶτας ἀργούς „dastehende als träge." Dazu kommt daß wir zu ἱματισμός das Verb. ἐγένετο herab beziehen müssen; nun findet sich wohl die Construktion ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ ἦν ἐξαστράπτων, aber nicht ἐγένετο ἐξαστράπτων, daher λευκός zu ἐγένετο bezogen werden muß ὁ ἱμα. ἐγ. λευκός, wozu nach Meyer ἐξαστράπτων als zweites Prädikat kommt mit fehlender Copula. Aber bei dieser ungleichartigen Verbindung (Adj. u. Partic.) könnte καί nicht wegbleiben, denn genau würde der Satz so lauten: ὁ ἱμ. αὐτ. ἐγένετο λευκὸς καὶ ἦν ἐξαστράπτων „sein Kleid wurde weiß u. blitzte auf (war aufblitzend)." Ich glaube daß ἐξαστ. das causale Partic. ist: „sein Kleid wurde weiß, als ein aufstrahlendes", indem es strahlte u. blitzte. ἐξαστράπτω (hervorblitzen, das hebr. ברק) verbinden die LXX mit ὅπλοι (Nah. III, 3), χαλκός (Ezech. I, 7) u. πῦρ (Ebds. I, 4), gerade wie wir „blitzende Speere, blitzendes Erz" sagen. Die Vulg. hat et; doch kam dieß erst später in den Text, albus refulgens (L. u. T.).

31. Ἔξοδος Ausgang, sc. aus dem Leben, aus dieser Welt; darüber läßt ἦν ἔμελλε πληροῦν keinen Zweifel. Moses und Elias sprachen von dem

was kraft der Vorhersagung in Erfüllung zu gehen daran war, gewiß nicht von einer Reise nach Jerus. die Jesus vorhatte. Daraus erklärt sich auch die Bedeutung von *πληρόω*. Jesus war nicht daran, seinen Ausgang aus diesem Leben zu vollenden (wie de Wette meint, nach Grotius u. A. A.), weil er (der Ausgang) noch nicht begonnen hatte, wohl aber, ihn in Erfüllung zu bringen dadurch daß er ihn mit der Reise nach Jerusalem begann. Zu *ἔξοδος* vergl. 2 Petr. I, 15 wo es die Vulg. geradezu mit obitus giebt. Die Klass. setzen *τοῦ ζῆν* bei, Thuk. III, 14 *ἐπ' ἐξόδῳ τοῦ ζῆν*. Jos. Fl. u. die LXX gebrauchen es vom Lebensende ohne Zusatz; bei den christl. Schriftstellern versteht es sich von selbst; die Byzantiner heißen auch das Begräbniß *ἔξοδος*. Zum lateinischen excessus das in derselben Bedeutung (Lebensende) vorkommt, siehe die Stellen bei Wetstein, Cic. de Legg. I, 1 post excessum suum Romulus Proculo Julio dixerit, se deum esse.

32. *Οἱ — βεβαρημένοι ὕπνῳ* „sie waren beschwert von Schlaf", neben *αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι* „ihre Augen waren beschwert." Beides kommt auch bei den Profanschriftstellern vor; ersteres ist häufiger, *ὕπνῳ βεβαρημένοι*, neben *βρομίῳ* (von Wein), *ὠδίνεσσιν*, auch *βεβαρημένοι τὰ πρόσωπα πένθει* „auf deren Gesicht Trauer lastet." Der Ausdruck an sich allein sagt nicht daß die Apostel schliefen, sondern nur daß sie vom Schlafe belästiget, beschwert waren; das schlafen wird negirt durch *διαγρηγορήσαντες* „nachdem sie durchwacht hatten, da sie wach geblieben waren." *διαγρηγορεῖν* durchwachen, nur hier u. Herodian. 3, 4, 8. Zur Form *γρηγορέω* bei den LXX u. im N. T. neben *ἐγρηγορέω* in der gemeinen Sprache, siehe Buttm. gr. Gramm. II, 158; schon die Form bringt es mit sich daß das Verb. nur die intransitive Bedeutung wachen haben kann. Lachm. hat vigilantes, evigilantes schließt er ein, indeß hat auch letzteres hier intransitive Bedeutung: „wachend (nicht erwachend) sahen sie."

35. *Αγαπητος* Lachm. im Texte nach A D C und der Mehrzahl der Zeugen, unter dem Texte *εκλελεγμενος* mit Tisch. nach B L a.

38. *Επιβλεψον* Lachm. nach B (?) D, *επιβλεψαι* Tisch. gleichfalls nach B (?) A u. der Mehrzahl. Aber bei Letzterm entsteht die Frage nach der Form, ob Imper. Med. *ἐπίβλεψαι*, oder Inf. Act. *ἐπιβλέψαι;* jenes hat Tisch., dieses Mey. (nach Bornem.), weil von *ἐπιβλέπω* kein Med. vorkomme. Möglich ist die Form *ἐπίβλεψαι* immerhin, weil das verb. simpl. *βλέψομαι* hat u. *μὴ βλέψῃ εἰς τὰ ὀπίσω* (1 Mos. XIX, 17) auch bei den LXX steht, vrgl. dazu *προβλέπεσθαι* Hebr. XI, 40. Gewöhnlich folgt auf *δέομαι* der Imp. od. Conj., auch *ὅπως* oder *ἵνα*, nur einmal der Infin., Act. XXVI, 3

διὸ δέομαι — ἀκουσαί μου. Zu ἐπιβλ. ἐπί — vergleiche Ps. XXV, 16: ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμὲ καὶ ἐλέησόν με. Anblicken (פנה, נבט) entgegen dem wegblicken ist ein helfendes erbarmendes anblicken.

39. Σπαράσσω zerren, Mark. I. 26, X, 26. Es sind heftige Krämpfe. συντρίβω zerschlagen (contundere) mißhandeln; man sagt συντρίβειν vom ganzen Menschen (τινά), u. von einzelnen Gliedern, τὸ στόμα, τὰς κεφαλάς. Das part. praes. steht nachdrücklich; der Dämon weicht mit Mühe, indem er den Knaben noch beim Weichen zerschlägt; doch kaum so daß der Knabe sich selbst schlägt, wie Mey. will, sondern daß die Zuckungen bis auf den letzten Augenblick fortdauern, Zuckungen als ob der Knabe geschlagen würde. Doch steht συντρ. nicht im uneigentl. Sinne von „aufreiben, erschöpft machen," weil in diesem Falle der Aor. nicht das Präs. stehen würde.

41. Beispiele zu πρὸς ὑμᾶς statt μεθ' ὑμῶν (wie Matth. hat) oder παρ' ὑμῖν siehe bei Win. p. 360. Buttm. p. 292: „πρός wird häufiger als bei den Klassikern, analog dem παρά c. acc. auch im ruhenden Verhältniß u. ohne Nebenbegriff des Zieles gebraucht." Auch Fritzsche zu Mark. VI, 3.

42. Ῥήσσειν „reißen;" die Bedeutung zu Boden werfen (wie Grot., Fritzsche, de Wette übersetzen) liegt nicht direct im Ausdrucke selbst, sonst würden die Klassiker kein χαμᾶζε hinzufügen, wo sie letzteres besonders bezeichnen wollen, δώματα χαμᾶζε Eur. Bacch. 1128. Nur ῥάσσειν steht vom „niederwerfen (unter Schlägen zu Boden bringen)" von Gladiatoren, ist aber, ein technischer Ausdruck, immerhin lautlich verschieden von ῥήσσειν. Die LXX haben mehrmal ῥάσσω, aber jederzeit an Stellen welche einen Kampf beschreiben z. B. Js. IX, 11 ῥάξει ὁ θεὸς τοὺς ἐπισταμένους ἐπὶ ὄρος Σιών dejiciet deus insurgentes adversus Sion (abweichend vom Hebr.); Jer. XXIII, 39 ἐγὼ λαμβάνω καὶ ῥάσσω ὑμᾶς (נטשתי); dazu Ebd. 33. Dagegen ῥήγνυμι (ῥήσσω) nur in der Bedeutung „brechen u. s. w." Das Compos. συν-εσπάραξεν nur hier; in συν liegt die Ausdehnung auf alle Glieder; der Dämon riß und zerrte ihn am ganzen Leibe. Die Präposition veranschaulicht die Handlung; Win. S. 92, 93; zu συν speciell siehe Pass. IV (od. II, 2) p. 1657. C: „συν bezeichnet die Versetzung mehrerer Objecte oder aller Theile eines Objectes in denselben Zustand.

43. Μεγαλειότης Größe, Hoheit, vgl. 2 Pet. I, 17 wo der Apostel von der Verklärung Christi sagt ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος speculatores facti illius magnitudinis; die hohe herrliche Natur Jesu

ward den Jüngern in der Verklärung kund gegeben. ἐποίει das Imperf. kritisch gesichert und grammatisch dem vorausgehenden Präs. entsprechend.

44. Θέσθε εἰς τὰ ὦτα wie XXI, 24 θέσθε εἰς τὰς καρδίας, I, 66 ἔθεντο ἐν τῇ καρδίᾳ, ebenso Act. V, 4. Statt καρδία steht hier οὖς, ungewöhnlicher, aber mit Absicht. Wie man etwas in das Herz legen kann, ebenso in die Ohren. In das Herz wird ein Wort gelegt damit man es verstehe, in das Ohr damit man es immer höre, damit es nicht in Vergessenheit gerathe, stets dem Gedächtnisse gegenwärtig sei, ähnlich unserm trivialen „hinter das Ohr schreiben." In uns. Stelle liegt auch auf dem „nicht vergessen" der ganze Nachdruck: höret und vergesset nicht, laßt eure Ohren nicht übertäubt werden von den Huldigungen der Menge. Wie oft geschieht es daß eine leise Schmeichelstimme den Donner der ernstesten Warnung und Mahnung nicht hören läßt! Die Redensart selbst kommt im A. T. nicht vor, aber das sich oft wiederholende שום על לב od. ש׳ בלב läßt über die unsrige keinen Zweifel, zumal שום auch vom „zurücklegen, aufbehalten wie in einer Schatzkammer" steht. ישימו אף reponunt iram = apud se custodiunt, servant iram. γάρ ist mit Bornem. u. de Wette (von den ältern Erasm.) als das explicative, nicht das argumentative zu nehmen. Dafür spricht das unmittelbar vorausgehende ankündigende Demonstrativ τούτους, worauf γάρ entschieden auch im explicativen Sinne folgt, vgl. Pass. I, p. 535 II. Krüg. sagt (p. 551) geradezu: „Aus γέ u. ἄρα entstanden bezeichnet es (γάρ) eine Erläuterung, sowohl einen bestimmten Grund angebend: denn, als eine Erklärung u. angekündigte Auseinandersetzung einführend: nämlich." Beispiele dazu siehe Ebd. p. 448. Win. p. 395. Ferner spricht dafür der Zusammenhang, da die angekündigten Worte mit γάρ eingeleitet werden. Mey. sagt: „Die Jünger sollen dieser bewundernden Reden (vgl. V. 43) eingedenk bleiben wegen des Contrastes, in welchem nun bald sein eigenes Schicksal mit demselben erscheinen werde." Aber wo findet sich eine ähnliche Mahnung? Hatten die Apostel nöthig, an die Huldigungen der Menge erinnert zu werden? beschäftigten sie sich nicht vielmehr nur zu sehr damit? Wir haben über dem gar keine Andeutung von bestimmten Reden, sondern ganz allgemein einen Bericht über die Volksstimmung welche Jesus zu einer Warnung seinen Jüngern gegenüber veranlaßte. Die Vulg. hat in cordibus (auch L. u. T.); a b c in auribus; die Vulg. wird durch keine griech. Hs. unterstützt.

45. Ἀπ' αὐτῶν „von ihnen hinweg", ἀπό mit ἀπο-κρύπτω Matth. XI, 25 (Luk. X, 21), hier mit παρα-καλύπτω, Win. p. 331. ἵνα damit

— es lag im göttlichen Rathschlusse. *αἰσθάνομαι* wahrnehmen, sowohl vom äußern, als innern: einsehen, begreifen; daher das Partic. *αἰσθανόμενος* der Verständige.

46. *Διαλογισμός* heißt im N. T. Sprachgebrauche nur „Gedanke" nie „Unterredung", weßhalb es gerne mit *καρδία* verbunden wird. Die Uebers. wie die Erklär. „es kam in sie (entstand unter ihnen) ein Streit (Disput)," ist falsch. *εἰσῆλθε ἐν* — eine bekannte Construction; der Gedanke wurde von außen veranlaßt, darum sagt Luk. *εἰσῆλθε*; er blieb in ihnen haften, darum folgt *ἐν*. Zu *τὸ τίς ἂν* siehe I, 62 *τὸ τί ἂν*. Mey. übersetzt: „wer wohl größer wäre als sie," und erklärt: „die Einzelnen dachten, wer ist größer als ich?" Aber nach dieser Uebers. könnte nur der Sinn sein: die Apostel dachten, wer wohl größer als sie wäre, d. h. ob es im Himmelreiche größere als sie geben werde. Einen solchen Gedanken wird ihnen wohl Niemand zumuthen, daß sie nämlich sich für größer und mehr als die Patriarchen u. Moses u. die Propheten gehalten hätten. — *αὐτῶν* kann darum nicht der Genit. beim Comparativ sein, sondern ist entweder gen. partitivus, wie Orig. hat *εἰσῆλθε περὶ τοῦ τίς αὐτῶν εἴη μείζων*, Vulg. quis eorum maior esset; oder der Gen. der loseren Verbindung: ein Größerer unter ihnen (aus ihnen, *μείζων ἐν αὐτοῖς*). Der Syr. u. Ar. drücken *μείζων* durch den Superl. aus „der größte von ihnen," ܪܒ ܡܢܗܘܢ u. العظيم فيهم; sie nahmen *μείζων* gleich mit *ὁ μείζων*, wir unten V. 48 *ὁ γὰρ μικρότερος*, ebenso VII, 8.

47. *Ἰδών* „sehend," die Gedanken als etwas reales gedacht, entsprechend dem ging auch voraus „es kam in sie ein Gedanke."

48. Hier wie in den Parallelen Matth. XVIII, 5. Mark. IX, 37 steht *ἐπί*, was nur heißt: „auf — hin, hin auf den Grund, wegen;" auf den Namen Christi hin den das Kind trägt, aufnehmen. Zur Construction siehe Matth. XVII, 20 (II, 563). *Ὁ* zu *μικρότερος* nicht zu *ὑπάρχων* als Subj. „der Seiende ein kleinerer (qui minor est)," sond. *ὁ μικρότερος* als Subj. u. *ὑπάρχων* als participiales Prädikat: „der kleinere welcher unter euch allen ist (existirt, sich findet)." *ὑπάρχω* nur bei Luk. (unter den Evang.) steht nachdrücklich: der kleinere der unter euch existirt, vorhanden ist, gefunden wird.

49. Die Erklärer sagen kurzweg *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* bezeichne: „durch Aussprechen deines Namens", sei es daß sie geradezu „in deinem Namen" übersetzen, oder „auf — hin" lassen. Es ist aber doch schwer einzusehen wie „auf Grund des Namens Jesu etwas thun" gleichbedeutend sein soll mit: etwas thun unter

Aussprechung des Namens Jesus. Der Name Jesus ist der Beweggrund nicht das Mittel, beide sind aber doch nicht identisch. Win. sagt: „ἐπί bezeichnet im Allgemeinen die Basis auf der eine Handlung oder (ein) Zustand ruht, wie Mt. IV, 4 ζῆν ἐπ' ἄρτῳ. Hieher gehört auch das ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος auf Jemandens Namen hin — indem man dabei sich auf Jem. Namen stützt oder darauf Bezug nimmt, in N. T. in verschiedenen Wendungen (!?) — z. B. auf Christi Namen Teufel austreiben Luk. IX, 49 d. h. die Kraft der Beschwörung von seinem Namen (der dabei als Bannformel ausgesprochen wird) abhängig machen (p. 350)." Was aber berechtigt zu einer solchen Umdeutung welche aus ἐπὶ τ. ὀ. eine Bannformel macht? Und doch blieb man unbedenklich dabei, selbst solche welche in Betreff grammatischer Schärfe u. Consequenz mustergiltig sein wollen, Fritzsche u. Meyer. Buttm. ist hier vorsichtiger, er hält nur die Bedeutung auf Grund von fest, u. bringt ἐπὶ τ. ὀν. in Verbindung mit dem oft vorkommenden ἐπ' ἐλπίδι.

50. Μὴ κωλύετε ohne Accus. (den Mark. hat), weil κωλύω bei den Klass. oft ohne Obj. Acc. steht. οὐδὲν κωλύει nichts steht im Wege, τί κωλύει; was steht im Wege? u. s. w. An unserer Stelle ist nicht αὐτόν zu ergänzen, sondern ein Infinitiv der aus dem Vorhergehenden leicht ergänzt werden kann.

51. Ueber die Bedeutung des compos. συμ-πληρόω siehe oben V. 42: die Tage insgesammt erfüllten sich, das Ende ihrer aller war nahe. Die sachliche Bedeutung des nom. ἀνάληψις erklärt sich aus der sachlichen Bedeutung des verb. ἀναλαμβάνω bei Mark. XVI, 19 ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν. Act. I, 2 ἄχρι ἧς ἡμέρας — ἀνελήφθη. Ebds. I, 11, 22. 1 Tim. III, 16 ἀνελήφθη ἐν δόξῃ. Darnach ist ἀνάληψις nichts anderes als die Aufnahme in den Himmel. Lukas gebraucht einen Ausdruck dessen Sachbedeutung aus der christlichen Katechese schon hinreichend bekannt war. Gegen die Uebers. Wieselers: „als die Tage zu Ende gingen in denen er Aufnahme fand (in Galiläa)." Die Evangelien von allem andern abgesehen, enthalten keinen Wink daß sich die Stimmung gegen Jesus in Galiläa änderte, und wenn Jesus deßwegen nach Jerusalem reiste (was entschieden ganz wider die evangelische Anschauung ist), wäre er da nicht, wie wir sagen müßten, aus dem Regen in die Traufe gekommen? καὶ αὐτός der Nachsatz, siehe I, 8. αὐτός ohne Nachdruck, unser: er, Buttm. p. 93 gegen Win., Fritzsche u. Mey. welche αὐτός als tonloses er nicht gelten lassen. Letzterer sagt an unserer Stelle: „αὐτός dem ἡμέραις — αὐτοῦ gegenübergestellt." Was aber dieß zur Erklärung des αὐτός beitragen soll, ist schwer einzusehen, oder wollte Lukas etwa sagen: „Da die Tage seiner Aufnahme voll wurden, richtete er (nicht ein

anderer!) sein Angesicht?" Das wäre eine ziemlich pedantische Deutlichkeit. ἐστήριξα τὸ πρόσωπον wie Jer. XXI, 10 διότι ἐστήριξα τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν πόλιν ταύτην εἰς κακά. Ezech. VI, 2 υἱὲ ἀνθρώπου, στήρισον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὰ ὄρη Ἰσραήλ. An andern Stellen setzen die LXX τάσσειν oder δοῦναι, Jer. XLII, 15 ἐὰν ὑμεῖς δῶτε τὸ πρόσωπον ὑμῶν εἰς Αἴγυπτον καὶ εἰσέλθητε ἐκεῖ κατοικεῖν. Der Hebr. hat auch zwei Verba שים u. נתן die er mit פנים verbindet (dagegen die Redensart העז פנים Spr. VII, 13. XXI, 29 nicht hieher gehört). Die Bedeutung ist aber nicht bloß „er fixirte sein Angesicht," er gab seinem Augenmerk die Richtung, sondern auch „er schlug die Richtung ein," er machte sich dahin wirklich auf den Weg, so daß die Uebersetzung auch lauten könnte: „er stellte sein Angesicht so daß er ging;" vrgl. 1 Mos. XXXI, 21. 2 Kön. XII, 18 καὶ ἔταξεν Ἀζαὴλ το πρόσωπον αὐτοῦ ἀναβῆναι ἐπὶ Ἰερουσαλήμ — וישם חזאל פניו לעלות. Weil Jesus die Reise wohl antrat, aber darin unterbrochen wurde, setzt Luk. τοῦ vor den Infin., um die Absicht deutlicher hervorzuheben.

52. Zu ὥστε siehe IV, 29. ἑτοιμάζω ohne Acc. wie XXII, 9, 12, es steht von der Herbeischaffung zunächst dessen was man über Tisch nöthig hat, 1 Mos. XLIII, 16: ἑτοίμασον· μετ' ἐμοῦ γὰρ φάγονται οἱ ἄνθρωποι.

53. Τὸ πρός. αὐτ. ἦν πορ. „sein Angesicht war ein gehendes (reisendes)" hebräisirende Umschreibung für: „er ging, reiste." Ganz derselbe Ausdruck findet sich bei den LXX nur einmal 2 Sam. XVII, 11 καὶ τὸ πρόσωπόν σου ἐν μεσῷ αὐτων. 2 Mos. XXXIII, 14 פני ילכו worauf man sich auch beruft, haben sie αὐτὸς προσπορεύσομαί σου. Luk. scheint das ungewöhnliche πρόσωπον beibehalten zu haben, weil er es unmittelbar vorher zweimal hintereinander gebraucht hatte. Der Ausdruck klang feierlicher u. voller: „vor seinem Angesichte sandte er her: sein Angesicht war reisend." Aber die Art Nachdruck liegt nicht darauf die Mey. darin finden will: „man hat den Nachdruck von τὸ πρ. αὐτ. er selbst, er persönlich, nicht zu vernachläßigen. Ein Messias, welcher in eigener Person nach Jerus. reisen wollte — den verwarfen sie." πρόσωπον heißt hier nicht Person, also „seine Person, er persönlich, reiste", sondern nur „Angesicht." Dafür entscheidet wie ich glaube, unbedingt V. 51 αὐτὸς τὸ προσ. αὐτ. ἐστήριξε: „er festigte sein Angesicht," nicht: seine Person." Im V. 51, 52 u. 53 müssen wir nothwendig πρόσωπον immer in derselben Bedeutung nehmen, zudem πρόσωπον im bibl. Sprachgebrauche nie Person bedeutet, sondern immer „Angesicht (facies)."

54. Ἰδόντες „da die Jünger sahen", wir würden, weil sie nicht gegenwärtig waren, eher setzen „da sie hörten." Aber ersteres steht sehr anschaulich;

die Jünger sahen an den Zurückkehrenden was geschehen war; weil die Boten im Falle der Aufnahme nicht umgekehrt wären. *θέλεις* mit folgendem Conjunctiv milder als mit dem Infin., also „willst du, wir sollten sagen," nicht gerade „willst du daß wir sagen (*θέλεις εἰπεῖν ἡμᾶς ἵνα*); ähnlich Matth. VII, 4 *εἴπωμην καταβῆναι* echt griechisch. *ἀναλῶσαι* vertilgen, vrgl. 2 Theff. II, 8. Die LXX geben אכל mit *ἀναλίσκω*. Ezech. XV, 4 *ἀναλίσκει τὸ πῦρ*. Ebd. 5 *ἐὰν καὶ πῦρ αὐτὸ ἀναλώσῃ*. — *ως και Ηλιας εποιησεν* Lachm. mit der Mehrzahl der Zeugen ACD u. s. w. auch a b c syr go cop; getilgt von Tisch. aber nur mit B L v. Wir müssen bei dem bleiben was die Mehrheit der Zeugen hat; auch die Sache ist dafür, zur sprichwörtlichen Redensart gehörte „wie Elias that."

55. *Και ειπεν ουκ οιδατε οιου πνευματος εστε υμεις* fehlt A B C E u. s. w., nur D u. die alt. lat. Hss. a b c haben es; den weitern Zusatz der Vulg. und des text rec. (V. 56) läßt uns. Ausgabe weg. Tisch. bekennt: locus est ad judicandum perdifficilis. Er hält auch *ως — εποιησεν* V. 54 für interpolirt u. fährt dann fort: eidem vero interpolatori debentur quae *επιτιμ. αυτ.* sequuntur quibus *ἐπιτιμᾶν* istud non acrius redditur sed lenitur. Denique gravissimum facile est, tertium additamentum: *ὁ γὰρ* ect minime posse solum pro spurio haberi, cohaeret enim cum duobus prioribus arctissime cum pro argumento tum pro au toritate testium. Mey. u. de Wette behalten den ersten Satz bei, weil seine Einschaltung schwer zu erklären sein würde. Aber ein bloß subjectives Urtheil kann gegen objective Gründe nicht entscheiden. Der Ausdruck ist echt griechisch, der Gedanke weder ferne liegend noch ungewöhnlich; wenn man Rücksicht nimmt auf das oft widerkehrende „Geist des Elias," oder: „Wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein (Röm. VIII, 9) u. s. w.": so läßt sich eine erklärende Glosse wie die unsrige unschwer denken.

57. *Εγενετο δε* Lachm. mit der Mehrzahl der Zeugen. *και πορευομενων* Tisch mit B C L. Er glaubt, daß *εγενετο δε* durch die kirchliche Lesung entstanden sei. *ἐν τῇ ὁδῷ* zu *εἶπε* gehörig. *κυριε* Tisch. mit der Mehrzahl; getilgt von Lachm. nach B D L a b c d. Tisch. at facillime excidere poterat *κε* sequente *και*.

60. *Διαγγέλλω* das hebr. ספר verkünden mit dem Munde so daß man es überall hört. Hesych. erklärt *διαγγέλλω* durch *διέξειμι τῷ λόγῳ* edissero sermone. Mey. hat: verkündige allenthalben (*δια*);" aber die Jünger hatten bisher noch keinen solchen Auftrag erhalten, und dieß liegt auch nicht in *δια*, sondern mehr das laute, energische Verkünden: rufe aus.

61. Ἀποτάσσομαι sich losmachen, mit dem Dativ der Sache oder der Person; mit dem Dativ der Sache heißt es „einer Sache entsagen," mit dem Dativ der Person bei den Spätern „sich von Jemanden verabschieden." So gebraucht das Verbum Josephus, Philo, Jamblich., Libanius, Kallisth. vrgl. Wetst. zu Mark. VI, 46. Die LXX gebrauchen das Med. nicht, im N. T. kommt es außer uns. Verse u. der citirten Stelle bei Markus noch viermal vor; Act. XVIII, 18 τοῖς ἀδελφοῖς ἀποταξάμενος, ebds. 21; 2 Kor. 2, 13 — hier mit dem Dat. der Person, Luk. XIV, 33 mit dem der Sache. Daß τοῖς εἰς οἶκον Maskulinum u. Dativ der Person ist, ergibt sich aus der Thatsache daß man um eine Erlaubniß dem Seinigen zu entsagen, nicht bittet; dazu bedurfte es nur eines Entschlusses der schon in „ich will dir folgen" enthalten war. Aber bei diesem Entschlusse konnte man doch von den Seinigen Abschied nehmen wollen, und dazu die Erlaubniß vom Herrn erbitten. Schon Grot. sagt: Mihi manifestissimum videtur intelligi debere de personis, wobei er sich auf die syr. und arab. Uebers. beruft und auf die Latini veteres z. B. Tertull. adv. Marcion. L. IV: quum vero et tertium illum prius suis valedicere parantem prohibet retro respectare. Dazu können wir den hl. August. (Sermo VII de Verb. Dom.) fügen: nuntiem meis, ne forte quomodo fieri solent, quaerant me. Ferner Irenäus der domesticis hat, aus den latein. Hss. a b c eis qui domi (in domo) sunt. Lachm. hat darum qui eingeklammert neben quae. Tisch. hat qui im Texte. Mald. bemerkt daß sich für valedicere Cyrillus (apud d. Thom.) u. Beda entscheiden, doch gibt er dem Neutrum quae domi sunt den Vorzug; andere suchen beide Erklärungen zu vereinigen. εἰς τὸν οἶκον erklärt Mey. als Attraction, indem die beiden Vorstellungen ἀπέρχεσθαι εἰς τὸν οἶκον u. ἀποταξ. τοῖς ἐν τῷ οἴκῳ in einander verschmolzen seien. Ebenso Buttm. p. 286. Anders u. wie mir scheint einfacher erklärt diese Eigenthümlichkeit Krüg. §. 50, 8, 18 „Umgekehrt finden sich (seltener) Präpositionen die eine Richtung nach einem Orte ausdrücken für die entsprechenden der Ruhe nur durch das Verbum veranlaßt oder auf einen anderweitigen Standpunkt bezogen. Ἀπεδήμησε μετὰ τῶν εἰς Μυτιλήνην στρατιωτῶν. Ἰσαῖ. Τὰ οἴκαδε ποθεῖ. Ξε."

62. Beachte den Aor. ἐπιβαλών (der gelegt hat) neben dem Präs. βλέπων (der blickt). εὔθετος passend, brauchbar zu etwas (mit dem Dat.): brauchbar zum Reiche Gottes, ein solcher den das Reich Gottes brauchen, der dafür wirken kann. Es ist mehr als „fähig" in's Reich Gottes einzugehen.

Zehntes Kapitel.

1. *Ἀνέδειξεν* „er bestimmte," stellte auf, be-stellte; wozu die siebenzig bestellt, ernannt wurden, folgt; vrgl. 3 Esdr. I, 34 *ἀνέδειξαν βασιλέα ἀντὶ Ἰωσίου* creabant regem pro Josia; andere Stellen siehe Biel, thesaur. Das Zahlwort *ἑβδομ.* schließt sich nicht enge an *καὶ ἑτέρους* an: „und andere siebzig;" der Sinn ist vielmehr: „und andere, siebzig an der Zahl", de Wette vergleicht gut *καὶ ἕτεροι δύο κακοῦργοι* „und andere, nämlich zwei Uebelthäter (XXIII, 32)." *καὶ ἑτέρους* kann sich nur zurückbeziehen auf IX, 1 flgde. d. i. auf die Aussendung der zwölf: denn nur sie bildet ein Seitenstück zu der der siebzig, nicht aber die IX, 52 berichtete Sendung von Boten als Quartiermachern. *εβδομηκοντα* Tisch. nach der Mehrzahl der Zeugen; Lachm. klammert *δυο* ein nach B D a c d, Recogn.: postmodum alios LXXII probatiss. discip., ut vel hoc modo recognita imagine Moysis crederet multitudo quia hic est quem praedixit Moyses venturum prophetam. *ημελλεν* A B C u. s. w., nicht *εμελλεν*. Zu *οὗ* vrgl. Win. p. 418: „Die Adverbia des Orts werden (ursprünglich vermöge einer Attraction Hm. Vig. 790 ad Soph. Antig. 517. Wex. Antig. I, 107. Weber, Demosth. p. 446. Krüger grammat Unters. III. 306) auch außer den Relativsätzen bei guten Prosaikern unter einander verwechselt." Ebenso Buttm. p. 62 u. 92 (über die Weglassung des Demonstrativs vor dem Relativ).

2. *Θερισμός* nom. actionis das ernten, das mähen, also lautete die genaueste Uebers.: zu ernten ist viel, der Arbeiter sind wenige. Zu *ἐκβάλλω* siehe Matth. IX, 25.

3. *Εγω* das uns. Ausg. nach C D u. s. w. vlg. einklammert, haben L. u. T. getilgt mit A B a. *ἄρνας* vom ungebräuchlichen Nominativ *ἀρήν* das männliche Schaf, dann besonders ein junges Schaf, Lamm, Hesych. *ἄρνες, τὰ μικρὰ πρόβατα.* Die LXX gebrauchen es öfter; im N. T. steht es nur hier, gewöhnlicher ist *ἀμνός*. Dieses (mit *ἀρήν*) gibt die Vulg. durch agnus, *πρόβατον* durch ovis. Darum konnte Silveira die Frage aufwerfen, quare apostoli dum mittuntur dicuntur oves, discipuli vero agni? worauf indeß auch schon Euthym. aufmerksam macht; er antwortet: *τοὺς δώδεκα πρόβατα ἐκάλεσεν ὡς τελειοτέρους.*

4. Zu *μὴ βαστάζετε — μηδένα ἀσπάσησθε* siehe Buttm. p. 182. Im Präsens steht nur der Imperativ; im Aorist der zweiten Person nur der Conjunctiv; in der dritten der Imperativ des Präs. od. des Aorist. *βαλλάντιον*

(mit λλ, Lachm. und Tisch.) ist der Geldbeutel, es steht wie πήρα Tasche, metonymisch, continens pro contento. vrgl. Sprüche VII, 20 wo ein Schol. das ἔνδεσμον ἀργυρίου erläutert durch βαλάντιον: „den Geldbeutel (צרור הכסף) hat er mitgenommen." Job XIV, 17: „versiegelt im Beutel (ἐν βαλαντίῳ בצרור) ist meine Schuld." κατὰ τὴν ὁδόν unterwegs (ebenso Apstlg. XXIV, 14, XXVI, 13), dagegen καθ' ὁδόν oder ὁδῷ methodisch, nach einem bestimmten Verfahren; Pass. III, 406.

5. „Friede diesem Hause", ist die hebr. Grußformel. Die gewöhnliche Anrede an eine Person gerichtet: Friede dir oder euch, schließt natürlich andere Formen nicht aus; man konnte einem Hause, einer Stadt, einem Lande Friede wünschen, wie einer Person.

6. Ἐὰν ᾖ — ἐπαναπαύσεται Vulg. genau: si fuerit — requiescet. ἐπαναπαύω, im Med. auf etwas ruhen, mit dem Dativ Röm. II, 17, oder ἐπί (Wiederholung der Präposition), 4 Mos. IV, 25 ἐπανεπαύσατο πνεῦμα ἐπ' αὐτούς, ebenso V. 26 — das hebr. נוח; weßhalb die LXX auch נוח (Νῶε) erklären durch διαναπαύσει ἡμᾶς. „Sohn (בן)" in nom. abstractis. bezeichnet die Zusammengehörigkeit, ein wenn auch geistiges Band von Vater u. Sohn; daher die Bezeichnung „Sohn der Morgenröthe (Jes. XIV, 12)," auch das gerne citirte „Sohn des Todes" hat keine andere Bedeutung, es heißt nicht „Todes würdig, oder zum Tode bestimmt," sondern dem Tode verfallen, zu einem solchen sagt der Tod: du bist mein Sohn, du gehörst mir an. Sehr anschaulich sind die Ausdrücke: „Sohn einer Nacht (Jon. IV, 10)" d. i. während einer Nacht emporgewachsen, „Sohn eines Jahres" einjährig u. s. w.

7. Αὐτὴ ἡ οἰκία: das Haus selbst, ἡ αὐτὴ οἰκία dasselbe Haus (wie die Vulg. an unserer Stelle in eadem domo hat); Curt. §. 389 u. jede griech. Gramm. Die neutestamentl. Schriftsteller weichen davon nicht ab, nur ist zu beachten daß sie αὐτός sehr oft gebrauchen wo es der Klassiker weglassen würde u. wo es auch für uns unübersetzbar ist. Dasselbe scheint mir hier einzutreten. „Im Hause selbst aber bleibt," würde einen Gegensatz voraussetzen der fehlt; denn nicht richtig ist was Mey. als Gegensatz angibt: „in dem Hause selbst aber — den Bewohnern entgegengestellt." Was soll damit gewonnen sein, da sich kein logischer Gegensatz denken läßt? Der Nachdruck liegt auf „Haus." Sie sollen im Hause bleiben, es wie das ihrige betrachten, u. essen u. trinken was die Gastfreunde haben, es auch als das ihrige betrachtend. Darum folgt τὰ παρ' αὐτῶν „das ihrige", was stärker ist als τὰ παρατιθέμενα im folgd.

B. Schon Grotius bemerkt gut: libere et velut vestro jure. Da *παρά* mit dem Gen. ein „herrühren, abstammen u. s. w." bezeichnet, könnte man *τὰ παρ' αὐτῶν* genau übersetzen: „das von ihnen herrührende," doch ist der Unterschied des *τὰ παρ' αὐτῶν* vom einfachen Gen. *τὰ αὐτῶν* hier so unmerklich daß man darauf kaum den Nachdruck legen darf welchen Win. S. 327 finden will.

8. Zum Anakoluth *εἰς ἣν — καὶ δέχωνται* wo der zweite Satz in eine andere Art Nebensatz übergeht, siehe Buttm. S. 328. Die Construction ist echt griechisch, Beispiele bei Bornem. p. 65; sie läßt sich im Latein. beibehalten, auch im Deutschen. Nicht so die neueren Sprachen welche da zu Umschreibungen ihre Zuflucht nehmen müssen; z. B. im Französischen: et en quelque ville que vous vous trouviez où l'on vous aura reçus mangez etc.

9. *Ἐγγίζω* nur hier mit *ἐπί* u. Ps. XXVII, 2 *ἐν τῷ ἐγγίζειν ἐπ' ἐμὲ κακοῦντες*, das hebr. קרב עלי, dieselbe Construction Matth. XII, 28 *ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς*, doch steht *φθάνω* auch bei den Klass. mit *ἐπί*, nicht so *ἐγγίζω*; indeß unterliegt die Construction keinem Bedenken, da *ἐπί* überhaupt gerne bei den Verbis der Bewegung steht, um die Richtung zu bezeichnen.

11. Dem Dativ *ὑμῖν* entspricht das vorausgehende *ἡμῖν*, u. dieß entscheidet auch über die Bedeutung des Dativs: „den uns anklebenden Staub schütteln wir euch ab." Beidemal drückt er die Zugehörigkeit aus. *ἀπομάσσω* abwischen, abstreichen — einem etwas abstreichen oder abstreifen; auch das latein. in vos kann nur diese Bedeutung haben. Die Annahme des sogenannten dativ. incommodi ist hier unzulässig, weil ein commodum oder incommodum im Verbalbegriffe liegen muß. Der Ausdruck *εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς* IX, 5 bildet keine Erklärung zu unserm Dativ, denn dieses bezieht sich auf den ganzen Satz der unser *ὑμῖν* mit einschließt. *εἰς μαρτ. ἐφ' ὑμᾶς* könnte hier gerade so stehen, wie es IX, 5 steht. Der Syr. hat ganz genau: ܢܦܨܝܢܢ ܠܟܘܢ „wir schütteln euch ab;" ܢܦܨܝܢܢ Flexion aus dem Partic. 1. p. plur. Ebenso der Ar. ننفض لكم.

15. *Μὴ — ὑψωθήσῃ* uns. Ausg. nach Lachm. im Texte, während er unter dem Texte *ἡ — ὑψωθεῖσα* hat, was Tisch. aufnahm. Für erstere Lesart ist B D L a b e act copt.; für die zweite A C E u. die Mehrzahl der Hss. vg. syr. go. Da die Zeugen so getheilt sind daß sich objektiv die ursprüngliche Lesart nicht mit Sicherheit ermitteln läßt, so sind wir auf die in-

nern kritischen Gründe beschränkt welche für die erste sprechen; denn 1. ist sie die schwierigere, ohne aber unpassend zu sein (wie Meyer in der 4. Aufl. zu Matth. XI, 23 sagt); 2. hat sie bei Matth. die Hauptzeugen für sich BCD vg. syr. cop. aeth. Tisch. verließ sie erst in der letzten Ausgabe (ed. VII.) u. setzte ἡ — υψωθης „die du erhöht worden bist" nach E F G. Ich glaube aber daß wir an der Gleichartigkeit (nicht gerade am Gleichlaute) des Ausdruckes bei Matth. u. Luk. festhalten müssen, so daß wir uns entweder für Tisch. (Matth. η — υψωθης, Luc. η — υψωθεισα) oder für Lachm. (Matth. μη — υψωθηση Luc. μη υψωθηση) entscheiden. Stehen diese beiden Texte allein einander gegenüber, dann sprechen die kritischen Gründe für Lachm., wozu noch das nicht unwichtige Moment kommt daß der Ausruf: „Kapharnaum die du erhöht worden bist (oder du erhöhte) bis in den Himmel" — im Munde Jesu sehr befremdlich wäre; man hätte wenigstens keinen ähnlichen. Natürlich könnte das erhöht sein Kapharnaums nur Bezug haben auf Jes. selbst der es durch seinen Aufenthalt u. durch seine Wunder erhöhte. Aber wo redet Jesus so? Solche Vorzüge anerkennt er nirgendwo. Dem Weibe das ein selig über Maria ausruft, antwortet er: Selig die welche das Wort Gottes hören u. thun. Denen welche ihm sagen: Deine Mutter u. deine Brüder stehen draußen, erwidert er: Siehe Mutter u. Brüder sind mir u. s. w. Den Aposteln welche sich freuen daß ihnen die Dämonen unterthan sind, ruft er zu: Freuet euch daß eure Namen im Buche des Lebens stehen. Zu Jerusalem sagt er auch nicht: Du bis in den Himmel erhöhte, sondern: Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln! Dieses ist nun auch der Grund, weßhalb ich sagte daß wir an der Gleichartigkeit des Ausspruches festhalten müssen; denn eine Umbildung in: „du in den Himmel erhöhte," aus: „wirst du in den Himmel erhöht werden?" wäre eine vollkommene Aenderung des Gedankens, wozu ich mir keine innere Veranlassung zu denken vermag.

17. Zu δυο (eingeklammert von Lachm.) siehe V. 1; μετὰ χαρᾶς gehört zu ὑπέστρεψαν „mit Freuden kehrten sie zurück, nicht zu λέγοντες („indem sie mit Freuden sprachen"), da λέγω mit einem Partic. construirt wird: „indem sie sich freuend (freudig) sprechen." Ganz dieselbe Construction wie in uns. Vers. haben wir XXIV, 52 ὑπέστρεψαν μετὰ χαρᾶς μεγάλης; vrgl. dazu Matth. XIII, 20 μετὰ χαρᾶς λαμβάνων, ebenso Mark. IV, 16. Die Hss. AK al pauc haben μετα χαρας vor εβδ. Der Syr. reversi sunt — cum gaudio magno et dixerunt.

18. Ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bezieht sich auf ἀστραπή (wie schon Grotius verbindet) nach der Stellung der Worte, nach der allgemeinen bibl. An-

schauung u. nach den Parallelen, vgl. XVII, 24 *ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἡ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν*. Apokal. IV, 5 *ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαί.* Wenn Jes. Chr. nicht im strengsten Sinne vom Engelsturze redete, läßt *ἐκ* kaum denken; es würde wenigstens *ἀπό* stehen. Für unsere Annahme zeugen auch die Varianten; da B *εκ τ. ουρ.* dem *ἀστραπη* vorsetzt, Caes. Ath. Epiph. Did. Hom. Cl. es dem *πεσοντα* nachfolgen lassen. Indem sie nämlich *εκ τ. ουρ.* sachlich von *ἀστραπή* trennten, thaten sie es auch in der Wortstellung, z. B. Hom. Clm. 19. 2 *ἑώρακεν τὸν πονηρὸν ὡς ἀστραπὴν πεσόντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.* Doch bleiben sich die Clem. Hom. nicht gleich, 11, 35 haben sie die von uns gewählte Verbindung *ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα, μηδὲν δυνηθεῖσα, ὕστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα.* Ebenso der Syr. cadentem instar fulguris e coelo, nicht wie die latein. Uebers. der Lond. Polygl. lautet conspicabar Satanam instar fulguris cadentem e coelo.. Dagegen der Arab. vidi daemonium cecidisse (قد سقط) de coelo sicut fulgur (مثل البرق). Das Partic. des Aor. *πέσοντα* steht, weil der Redende den Act des gefallen seins ins Auge faßt, nicht des beginnenden fallens, was im Part. Präs. liegen würde. Doch darf man darum nicht mit Reischl übersetzen: „wie einen Blitz aus dem Himmel gefallen." Das hieße so viel als: „ich sah den wie einen Blitz aus dem Himmel gefallenen Satan." In diesem Falle müßte das Part. des Perfect gesetzt sein, wie Apok. IX, 1.

19. *Διδωμι* Lachm. im Texte A D c Iren. u. die Mehrzahl der Zeugen, unter dem Texte *δεδωκα* nach B C L X vg go b,e f, Tisch.; ebenso schwankend sind die innern Gründe, während Mey. sagt: „das Präsens lag den Schreibenden näher," meine ich, es habe gerade das Gegentheil statt gefunden, da Jesus diese Macht den Jüngern wirklich schon mitgetheilt hatte, u. er ihnen nicht etwa jetzt eine Macht übertrug welche sie zuvor, gerade wo sie derselben bedurften, nicht gehabt hätten. *ἐπὶ πᾶσαν* gehört zu *ἐξουσία*, vrgl. Apok VI, 8 *ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς.* XIII, 7 *ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλήν.* „Eine Macht, zu treten — (das Specielle) und eine Macht über (das Allgemeine)." *οὐδέν* kann als Substant. u. Subj. zu *ἀδικήσει* genommen werden, wie gewöhnlich geschieht, auch von griech. Erklärern z. B. Euthym. *καὶ οὐδέν — οὐ δαίμων, οὐ πειρασμός, ἀλλ' οὐδέ θηριόν*, ebenso der Syr., Arab. Vulg. (obwohl nihil nicht entscheidet). Oder als Adj. Neutr. u. zweites Objekt, wie Act. XXV, 10 *Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκησα* Vulg. Judaeis non nocui. Gal. IV, 12 *οὐδέν με ἠδικήσατε* Vulg. nihil me laesistis. Wie hier, so könnte

auch in unserm V. nihil als Adverb. gelesen werden; z. B. beneficio nihil utitur, nihil cedimus Graeciae, de vita beata nihil repugno u. s. w. Als Accus. des entferntern Obj., oder Adverbial. Neutr. nahm *οὐδέν* Orig. *καὶ μηδὲν ὑπὸ τῶν τοιούτων ἀδικηθείς* (I, 218). Dieß verdient wohl auch den Vorzug; das Subj. zu *ἀδικήσει* bildet naturgemäß *δύναμις τοῦ ἐχθροῦ*. oder auch *ἐχθρος* allein: „u. er (der Feind) wird euch in nichts böses (einen Schaden) zufügen." Zu *ἐχθρός* paßt vollkommen *ἀδικεῖν*; dieses Verbum setzt ein belebtes Subj. voraus, was im allgemeinen *οὐδέν* nicht liegt. Die Uebersetzung „schaden" ist nur abgeleitete Bedeutung, die nächste u. unmittelbare immer „böses zufügen," das hebr. רעע Hiph.; vergl. Js. LXV, 25 *οὐκ ἀδικήσουσιν — ἐπὶ τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ μου* mit XI, 9 *οὐ μὴ κακοποιήσουσιν — ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου.*

20. Zum negativen Satze *μὴ χαίρετε* vrgl. Matth. IX, 13 (I, 491), Win. 450. b. Buttm. 306. *εγραφη* Lachm. ACE mit der Mehrzahl der Zeugen, *εγγεγραπται* Tisch. nach BL scheint Correctur, weil man die erzählende Form für unpassend hielt.

21. *Ἠγαλλιάσατο*, gewöhnlich im med.; nur I, 47 steht das act. (vgl. IV, 453). *τω αγιω* Lachm. mit BCD, gestrichen von Tisch. nach AEG; die Hauptzeugen sind für die Beibehaltung; Mey. er hält es mit Unrecht für einenen frommen Zusatz. „Im Geiste frohlocken" ist etwas anderes als „im heiligen Geiste frohlocken." Indem dieß nicht beachtet wurde, konnte es geschehen daß *τω αγιω* ausfiel. *ἐξομολ. σοι — ὅτι* ganz wörtlich u. entsprechend: „ich bekenne dir daß;" *ὅτι* enthält das Object dieses Bekenntnisses. Ein solches Bekennen gegenüber dem Verneinen ist eine Lobpreisung; darum steht *ἐξομολογέομαι* (das hebr. הודה u. latein. confiteor) im bibl. Sprachgebrauche geradezu für „loben, preisen, rühmen." Nach der bibl. Vorstellung ist jedes Bekenntniß Gottes seinem innersten Wesen nach eine Lobpreisung Gottes. Statt „ich preise" übersetzt man auch: „ich danke dir", u. zwar mit Emphase, z. B. Fritzsche: gratias ago tibi. haec est unice vera interpretatio. Zu *καὶ ὁ πατήρ* siehe Buttm. 123: „darin unterscheidet sich die Sprache des N. wie des A. T. wesentlich von der gew. Schriftsprache, daß der Vok. außer der Form des Nom. sehr oft noch den Artikel zu sich nimmt." Zum ganzen Satze *ὅτι οὕτως* vrgl. Matth. XI, 26; zu *εὐδοκία* noch II, 14 (IV, 469).

22. *Και στρ. προς τ. μ.* Lachm. u. Tisch.; fehlt in der Vulg. Tisch. bemerkt: tum propter sqq v. 23. tum propter quod in Mt desunt ejecta sunt. Wir dürfen den Unterschied von *τίς ἐστιν ὁ υἱός* (wie hier steht) u.

τί ἐστιν ὁ υἱός nicht übersehen; ersteres heißt: welcher (quis) ist der Sohn? letzteres: was (wie beschaffen, qualis) ist der Sohn? τίς frägt nach dem Sohne den man nicht kennt, τί nach den Eigenschaften des Sohnes den man vielleicht kennt. ᾧ ἂν βούληται, Vulg. weniger genau cui voluerit (weil in diesem Falle der Aor. stehen würde), vrgl. Win. 274. b. u. oben V. 10.

23. Κατ' ἰδίαν zu στραφείς gehörig das näher bestimmt wird, nicht zu εἶπε. Der Syr. u. Ar. lösen das Partic. mit et auf: vertit se — peculialiter et dixit. Man kann ὀφθαλμοί als Subj. von ἃ βλέπετε ergänzen, was durch das vorausgehende οἱ ὀφθαλμοί zum Vokativ wird. Doch ist die gewöhnliche Construction welche μακ. οἱ ὀφθ. als Aussagesatz nimmt u. μαθηταί als Subj. von βλέπετε einfacher.

25. Zu νομικός siehe V, 17 u. Mt. XXII, 35. Die Einleitungsformel ἀνέστη kommt wohl daher daß man beim Unterrichte saß u. sich erhob, wenn man Fragen oder Einwendungen vorbrachte, oder Antwort gab. Während einer solchen Unterrichtsstunde in der Jesus lehrte, erhob sich ein Gesetzkundiger und fragte: τί ποιήσας κ. τ. λ.; wörtl.: „was gethan habend werde ich ewiges Leben erben." Ich gab es: „durch welches Werk?" weil der Fragende ein von Jesus zu bestimmendes gutes Werk im Auge hatte. Zu allgemein scheint mir die gewöhnliche Uebers.: „was muß ich thun, damit ich das ewige Leben ererbe?" Die Vulg. hat gut quid faciendo. ἀνέστη hier bildet keine Parall. zu I, 39; dort haben wir eine besondere Redensart, was hier nicht der Fall ist. Man sieht leicht daß „er stand auf u. ging" von: „er stand auf u. sprach" wohl zu trennen ist. Aufstehen und gehen haben unter sich einen Zusammenhang, nicht so aufstehen u. sprechen.

26. Πῶς ἀναγ. — germanum est illud, usitatum in scholis מַאי קָרֵאת quid legis? cum proferret scilicet quis textum aliquem Scripturae in rei alicujus probationem. Lightf. II, 522. מַאי, מָא das hebr. מָה quid? πῶς quomodo? eine unbedeutende Variante.

27. Die Uebers. „Gemüth", wie διάνοια gerne gegeben wird, entspricht nicht; denn διάνοια „das Denken, Sinnen" bezieht sich auf den Verstand u. steht in so ferne synonym mit „Herz," als es der Sitz des Denkens ist, während sich Gemüth auf die Affecte bezieht u. in so ferne zu „Herz" synonym ist, als es (nach anderer Vorstellung) Sitz der Empfindung ist. Man sagt wohl „ein weises Herz" u. ein „weiches Herz," aber man sagt nicht ebenso ein „weises Gemüth" wie ganz richtig: ein weiches Gemüth. Die Beziehung des διάνοια auf

das Denken wird im ganzen biblischen Sprachgebrauche festgehalten; außer *διάνοια καρδίας* („Sinnen des Herzens"), kommt noch vor *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ*, sowie *σάρξ* u. *διάνοια* einander gegenüber stehen; auch das starke Bild *ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας* „gürtend die Hüften der *διάνοια*" bezieht sich auf die Gedanken, nicht auf die Affecte oder das Gemüth. Die Vulg. hat mens, aber dieses gegenüber der anima ist eben auch das Denkende im Menschen; vrgl. die Redensarten suae mentis esse, mentis compos, mente captus, was nicht etwa „gemüthlich, u. oder „ungemüthlich" heißt. Der Syr. gab *διάνοια* gut mit ܬܪܥܝܬܐ, das hebr. רעית (הרעה) „Sinnen, denken; der Arab. hat نيّة propositum, intentio, نوى proposuit sibi aliquid, intendit; wörtlich: *τὸ* proponere, intendere, was nicht minder entspricht. *ἐξ ὅλης κ. τ. λ.* Tisch. u. Lachm. unter dem Texte (im Texte *εν ολῃ*) nach A c v, während B D a b *εν ολῃ* lesen. Bei Mt. steht *εν*, 5 Mos. VI, 5 dagegen *εξ* (LXX *ἀγαπήσεις ἐξ ὅλης κ. τ. λ.*)

28. *Τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ* siehe Win. S. 387. Die Parallelisirung beider Verba ist affectvoller als die Verbindung durch das Particip.

29. *Δικαιῶσαι ἑαυτόν* sich rechtfertigen, sich gerecht machen, nämlich wegen seiner Frage. Die Uebers. „sich als rechtschaffen darstellen" ist unpassend, da dem Fragenden kein Vorwurf der Unredlichkeit gemacht wurde. Jesus hatte nicht etwa gesagt: „Heuchler, was versuchst du mich? gib zuerst Antwort auf meine Frage!" *καὶ τίς* „und wer?" rasch einfallend; es verbindet diese neue Frage enge mit der vorausgehenden Antwort. Vrgl. Win. S. 387, der gut auf unser ähnliches: „u. was that er?" verweist. Zu *πλησίον* siehe Buttm. S. 115: „Die Fähigkeit der Adverbia zu Prädikatsbestimmungen verwandt zu werden, ist in der griech. Sprache — bei weitem größer als beispielsweise in der lateinischen." *μου πλησίον* ohne Artikel, weil *πλησίον* das Prädikat ist welches ohne Artikel steht. Die Vulg. hat daher richtig meus proximus, u. nicht zu billigen ist die Uebers. „wer ist mir nahe (de Wette, Meyer)?" statt: wer ist mein Nächer?" Bornem bemerkt richtig: In nostra lingua haec duo jemanden nahe stehen et jemandes Nächster sein magis inter se diversa esse videntur quam graeca *πλησίον εἶναί τινος* et *τὸν πλησίον εἶναί τινος*. Win. erklärt noch in der letzt. Aufl. die Auslassung des Artikels als etwas Ungewöhnliches, aber da einmal *ὁ πλησίον* als Substant. im Gebrauche war, konnte beim Prädicate nach der allgemeinen Regel der Art. auch wegfallen. Ueber die Substantivirung der Adverbia durch den Artikel siehe auch Krüg. §. 50. 5. 1.

30. Zu *ὑπολαμβάνω* in der Bedeutung „das Wort nehmen (die Rede eines andern aufnehmen)", siehe eine Reihe von Beispielen bei Wetst. zu un-

ferer Stelle, z. B. Thomas ὑπολ. τὸ ὑποδέχομαι mit Berufung auf Herodot. Pass. (IV, 2137) 1 sub c: „die Rede aufnehmen," suscipere der Vulg. hat ganz dieselbe Bedeutung. Ἱεριχω (Tisch. ιερειχω), mit der Aspirata, ebenso die latt. Hss. Hiericho (Lachm. u. Tisch.) auch Justin. Hierichus u. griech. Geographen. Doch haben die LXX u. Jos. den spir. lenis u. ich bin dabei geblieben, weil wir die Aussprache Jericho so gewohnt sind wie die Jerusalem, obwohl im Griech. immer die Aspirata steht Ἱεροσόλυμα lat. Hierosolyma od Ἱερουσαλήμ (Hierusalem). Die Bedeutung des Wortes ist (siehe Mt. XX, 20. III, 513) Balsam- nicht Palmenstadt. Der Name erhielt sich in Richa, gegenwärtig ein armseliges Dorf. περιέπεσεν — es waren mehrere Räuber, darum περι — er fiel unter sie so daß er von ihnen umringt war; doch steht περιπίπτω auch ohne diesen Nebenbegriff überhaupt in der Bedeutung: in etwas gerathen, besonders Unglück, wie wir „fallen (πιπτω)" gebrauchen. Beispiele bei Pass. III, 864 u. Wetst. Simplic. in Epictet. p. 258 δύο τινες εἰς Δελφοὺς ἀπίοντες λῃσταῖς περιπεπτώκασι. Zu οἳ καί siehe unten die Bem. bei V. 39. Lachm. hat τυγχανοντα nach BDL gestrichen, Tisch. nach AC und der Mehrzahl beibehalten. Aber τυγχάνω mit dem Partic. drückt das zufällig eben eintreffende aus, was mir nicht passend scheint: „da er soeben halb todt war, verließen sie ihn;" im Augenblicke, da er gerade (zufällig) halb todt war. Gewiß steht bei τυγχάνω statt des Partic. auch ein Substantiv oder Adjectiv als Prädicat mit ausgelassenem ὤν, so daß an u. für sich allein die Construction ἡμιθανῆ τυγχάνοντα kein Bedenken machte, wenn die Sache eben so zutreffend wäre. Siehe Krüg. §. 56, 4, 3. Pass. IV 2005 „Häufig ist das Particip von εἶναι ausgelassen."

31. Ἀντιπαρῆλθεν „er ging genüber vorbei", er ging vorbei so daß der Daliegende ihm gegenüber (vis-à-vis) war; d. h. angesichts seiner ging er vorbei, womit, wie ich glaube, zunächst nur ausgedrückt wird daß er sich nicht aufhalten ließ, ohne das Motiv mit zu enthalten. Ob darin die Kälte und Hartherzigkeit veranschaulicht sei, wie Meyer will, hängt von der subjectiven Anschauung ab. Wetst. scheint den Ausdruck darauf zu beziehen daß er ihn ansehen, angesichts seiner vorüber mußte: quod si praevidisset, sine dubio deflexisset a via.

32. Αυτου nach ιδων von Tisch. nach BC u. der Mehrzahl der Hss. gestrichen. Zur Construction γενόμενος κατά siehe Beispiele bei Wetst.; ebenso Pass. I, 558: „an Einen oder etwas, in die Nähe eines Gegenstandes kommen." Es frägt sich, wie die drei Participia aufzulösen seien. Das erste γενόμενος ist appositiv zu λευΐτης, das zweite u. dritte zu ἀντιπαρῆλθεν: „ein kommender u. sehender ging er vorüber", das ist: „sowie (sobald als) er kam u.

sah.“ Mey. behandelt die drei Partic. als parallel, indem er sagt: „Man beachte den Klimax: gelangt an die (betreffende) Stelle, ging er, nachdem er gekommen (nahe getreten) u. (die Sachlage) gesehen hatte, gegenüber vorbei.“ Ebenso de Wette: „ἐλθών bezeichnet die nähere Ankunft.“ Von den ältern siehe Wolf: quod levita non in transitu tantum, nihilve moratus, quod sacerdos fecisse videtur, hominem vulneratum adspexerit, sed propius ad eum accesserit, cognoscendi saltem cupidus, quid rei esset? Wenn die Partic. parallel wären u. einen Klimax enthielten, würde vor ἐλθών ein καί gesetzt sein. Man könnte ἐλθών vom vorausgehenden selbst durch ein Kolon trennen; ὁμοίως — τὸν τόπον bildet einen vollständigen Satz, da das Verbum schon durch ὁμοίως angedeutet wird: „Ebenso (that) auch ein Levit der an den Platz kam.“

34. Unnöthig ist die Betonung „sein eigenes Reitthier,“ da ein anderes selbstverständlich nicht da war. Es gilt hier ohne Zweifel was Buttm. S. 102 über ἴδιος bemerkt; die Vulg. hat richtig bloß suum. κτῆνος Vulg. jumentum, ohne nähere Bezeichnung; als gewöhnliches Reitthier diente der Esel. Zur Form πανδοχεῖον statt πανδοκεῖον siehe Wetst. u. die Lexx. Rabbinis פנדוקי, nam et vocem Graecam retinent illi (Lightf.); aber diese Form heißt vielmehr Wirth, פונדק ist die Herberge. ἐπιμελεῖσθαι besorgen d. i. verpflegen, pflegen.

35. Ἐξελθων des tex. rec. hat Lachm. nach BDL u. den alt. Uebersſ. getilgt, ebenso Griesb. u. Schulz; aber Tisch. nahm es nach AC wider auf mit der Bemerk. vdtr ut molestum ejectum esse. Sollte Luk. zwei Partic. ohne alle Verbindung unmittelbar auf einander folgen lassen (ἐξελθων ἐκβαλων)? ich wenigstens wüßte kein ähnliches Beispiel. ἐξελθων ist darum wahrscheinlicher eine Glosse zu ἐπὶ τὴν αὔριον, veranlaßt durch das folgende ἐπανέρχεσθαι „wohin wider zurückkehren,“ auch bei den Klassikern häufig. ἡ αὔριον (ἡμέρα) der morgige Tag, gegenüber von σήμερον siehe unten XIII, 32. ἐπὶ τὴν wie Act. IV, 5 ἐγένετο ἐπὶ τὴν αὔριον; nicht gerade „da es auf den Morgen hinging,“ da der morgende Tag anbrechen wollte (Meyer), weil der Evangel. nicht hervorheben will, was am andern Tage in der Frühe, sondern was am andern Tage geschah. Diesen Tag blieb der Samarit, am folgenden Tage reiste er weiter, aber erst nachdem er für seinen Pflegling gesorgt hatte. ἐπί mit dem Accus. steht oft im Verhältnisse der Ruhe, wie umgekehrt mit dem Dat. im Verhältnisse der Bewegung; siehe Buttm. S. 290. In αὔριον liegt nicht der Begriff unseres Nomens „Morgen, der Morgen,“ so daß ἡ αὐρίον der Morgen (die Morgenzeit) heißen könnte, sondern immer die Beziehung auf die Zukunft, auf einen kommenden Tag ohne

Rücksicht auf die Tageszeit. Daher hat die Vulg. gut altera die (b c) in crastinum diem (a). Zu ἐκβάλλω vrgl. M. XII, 35, Pass. II, 824, 3: ἐκβάλλειν δάκρυ. „er zog hervor" nämlich: „aus seinem Gürtel" worin er das Geld hatte. ἐγώ ich — entgegen den Bedenklichkeiten welche der Wirth haben konnte. Zur Schreibung ὅ τι (Lachm. u. Tisch.) für die früher gewöhnliche ὅ,τι siehe Win. 44.

36. Γεγονέναι übers. Mey: „geworden zu sein" mit einem gewissen Nachdrucke, indem er beifügt: „durch die That." Ihm folgt Reischl: „Welcher scheint dir der Nächste geworden zu sein für den u. s. w." Aber dazu liegt weder eine sprachliche noch sachliche Berechtigung vor. Keine sprachliche, weil der Grieche von εἰμί nur Präs. Imperf. u. Futurum hat u. die übrigen Zeiten durch das Verb. γίγνομαι ergänzen muß; er konnte sich hier gar nicht anders ausdrücken. Keine sachliche, weil Jesus nicht lehren wollte, wie man ein Nächster werde, sondern wer ein Nächster sei. Man wird nicht ein Nächster je nach Umständen. Die Vulg. welche γίγνομαι regelmäßig wörtlich mit fieri (fiat, factum est ect.) gibt, gleich im I. Cap. uns. Evang. achtmal unter zehn, hat hier fuisse. Das folgende illi klammert Lachm. ein, a hat ejus qui. Auch hier ist πλησίον nicht das Adverb, sondern das Substantiv ὁ πλησίον.

37. Τὸ ἔλεος „das Erbarmen" von dem so eben die Rede war. μετ' αὐτοῦ zu ἔλεος (wie I, 72) das sowohl mit dem Gen. als mit einer Präposition construirt wird. ἔλεος gewöhnlich masc., bei den LXX u. im N. T. neutrum; vrgl. Buttm. 20. Zu πορεύου siehe Mt. IX, 13, das hebr. צא ל' „geh' u. (lerne)," eine oft vorkommende Formel, worin zu Nachdenken aufgefordert wird. Beispiele bei Wetst.; dem abi (i) et disce, entspricht hier abi et fac. Selbstverständlich gehört nun καὶ σύ zum folgenden ποίει; es steht absichtlich und nachdrucksvoll, weil etwas folgt, woran der Gesetzkundige nicht dachte. Statt: „geh hin u. lerne (etwa was es heißt barmherzig sein)," wie die Formel gewöhnlich lautet, heißt es: „gehe hin u. du — thue deßgleichen."

38. Μάρθα ist nach einfachster Ableitung der stat. emphat. fem. (תָא) vom mascul. מָר (מָרְתָא, mit Kam. impur.). מַר ist nach den Rabb. ein babylonisches Wort u. entspricht dem hebr. בַּעַל Gemahl, Herr; Martha heißt also Herrin, Gemahlin (Frau), vrgl. Ber. rabba sect. 47 רבנן אמרי מרתא לבעלה rabbini (Babyloniae) heram vel dominam (בעלה) vocant Martha. Da aber Mar u. Martha (im Syr. Mor,

Morth ܡܪܬ) mehr ein Titel, als ein Name ist, so möchte ich lieber ת mit zum Stamme nehmen, der dann ירת das hebr. ירשׁ (besitzen, erben) sein würde. מַרְתָּא (wie מַרְוָא, ירא Furcht) hieße Besitzthum, Antheil, ihm entspräche im Hebr. das nom. prop. חֵלֶק, חֶלְקַי, oder noch mehr das nom. propr. fem. יְרוּשָׁא Besitzthum (nämlich Gottes). Der syr. Text in der Lond. Polygl., ebenso bei Gutbier hat ܡܪܬܐ Mortho, was mir kaum richtig scheint; das nom. propr. lautet ܡܪܬܐ Martha, das nom. appell. Mortho (domina). Uhlemann (Syr. Chrestom. p. XXXV) unterscheidet beide Formen. Michaelis (Lex.) hat darüber nichts. Der Ar. مَرْتَا, was Tychsen (Gramm. d. arab. Spr. S. 117, 118) als echt arabisches (?) nom. propr. aufführt, wovon selbst ein Diminutiv مُرَيْتَا gebildet werde — nach de Sacy der (Gramm. Ar. I, 220) dasselbe Beispiel hat. *ἐγένετο δὲ — καί* bekannt, I, 8 u. s. w. *αὐτός* das tonlose er, nicht wie Mey. will: „*αὐτός* hebt Jesum selbst unter der Reisegesellschaft (*αὐτούς*) hervor.“ Er selbst ging hinein; die andern aber? müßte man unwillkührlich fragen. *γυνὴ δέ* übersetzte ich mit: „und eine Frau,“ weil *δέ* keinen Gegensatz bildet, sondern nur die Erzählung fortführt.

39. Zu *τῇδε* bemerkt Bornem. vulgo docemur pronomina *ὅδε*, *τοιόσδε* ect. non nisi ad sequentia referri, *οὗτος* autem, *τοιοῦτος* ect. ad praegressa. Sed ab hac consuetudine ut omnis generis Graeci scriptores declinarunt, vid. not. ad Memor. I, 7 extrem. et Matthiae gr. §. 470, 1. Dazu Pass. III, 403: „vermöge seiner bezüglichen Kraft geht *ὅδε* auf das Nächstvorhererwähnte: *ξύμπας Ἀχαιῶν λαός· ἐν δὲ τοῖσδ' ἐγώ* Soph. Phil. 1243.“ Krüg. §. 51. 7. Anm. 3. „Umgekehrt kann auch — *ὅδε* sich auf etwas vorher Genanntes beziehen.“ *ἣ καί* ist zu erklären nach Buttm. 243 wo er sagt: „Darin ist der römische Einfluß auf die spätere griechische Sprache unverkennbar, daß die Relativsätze häufig — als Fortsetzung des angefangenen Hauptsatzes dienen — u. dadurch in das Verhältniß coordinirter Hauptsätze treten.“ Und in der Anm.: „diese ursprünglich wenig griechische Ausdrucksweise (findet) sich gerade am häufigsten in den Schriften des Lukas.“ Unter den Beispielen hat er uns. Stelle nicht, wohl aber X, 30. Wenn nun *καί* die Wechselbeziehung zweier coordinirter Sätze ausdrückt, dann hängt die Art der Uebersetzung vom Genius unserer Sprache ab. In den meisten Fällen wird „auch“ passen, aber nicht in allen, u. wo „auch“ nicht angeht, kann doch die mit „und“ nicht gefehlt sein? Win. 388 (Anm. 2) sagt über *καί* (auch) nach

Relativen: „Die richtige Deutung des auch muß stets aus dem Context entnommen werden." Das schließt wohl auch ein: „die richtige Uebersetzung;" der Context kann das deutsche auch unzuläßig machen. Beachten wir noch die Worte Passows: „Auffallender ist noch, daß in der deutschen Uebersetzung zuweilen *καί* aus dem relativen Satzglied in das demonstrative herübergenommen werden muß — wie z. B. Plat. Lach. p. 191 A *ἀνδρεῖός που οὗτος ὃν καὶ σὺ λέγεις* tapfer ist freilich auch der, von dem du sprichst (II, 1539)." Daß die Uebers. „welche auch" nicht angeht, sieht man aus den verunglückten Versuchen sie zu begründen. Mald.: quam vim habeat dictio illa etiam, non satis apparet. Quidam sic interpretantur, quae etiam sedens, sicut aliae mulieres — Alii etiam sedisse, id est, non solum stando — sed etiam sedendo — audisse Christum. Non displicet (!): sed magis accommodate — exponi posse arbitror: ut significetur illam non solum non fuisse sollicitam — sicut erat Martha, sed etiam omnis quodammodo alterius oblitam curae ad pedes Domini sedisse. Mey. „*καί* auch, hervorhebend daß Maria außer Anderm, was sie nach der Ankunft Jesu that, auch zu seinen Füßen sich setzte." Aber enthält nicht die Erzählung das Gegentheil davon, daß sie eben nichts that? nicht außer anderm saß sie auch, sondern sie saß nur zu den Füßen Jesu. Bornem. übersetzt es mit adeo! quae adeo ad Jesu pedes assedit. So sehr vergaß sie was ihres Amtes sei daß sie sich sogar zu den Füßen Jesu hinsetzte. De Wette beruft sich zurück auf VI, 13: „*οὓς καί* welche auch — ist zu stark ausgedrückt; Luk. liebt *καί* nach dem Relat., um etwas hinzukommendes zu bezeichnen." Die Vulg. mit b hat quae etiam, dagegen a nur quae u. c geradezu haec. Der Syr. umschreibt *ἣ καί* quae veniens sedit; der Ar. drückt es gar nicht aus. *παρακαθισασα* Lachm. D P u. die Mehrzahl, Tisch. *παρακαθεσθεισα* nach B C L Macar. Zur Form (*ἕζομαι* neben *ἵζομαι* bei den ältern nur im Aor. *ἑζόμην*) vrgl. Buttm. gr. Gr. II, 204: „Der Begriff sich setzen ließ sich auch passivisch fassen: u. so entstand (*ἑσθην*) *ἐκαθέσθην*, *καθεσθήσομαι*, welche Formen den spätern geläufig sind, aus der reinen Sprache aber verwiesen werden." Lob. ad Phryn. p. 269. *παρακαθεσθείς* auch bei Jos. antiq. 6, 11, 9. Gall. tom. XIV. p. 637, 1. *προς* Tisch. u. Lachm. (unter dem Texte) nach B C a c d (ad), *παρα* im Texte nach A D P, Vulg. b (secus).

40. Lachm. hat, wie mir scheint, allein richtig das erste Versglied nur durch Kolon vom vorausgehenden (V. 39) getrennt, dagegen hinter *διακονίαν* den Punkt; mit *ἐπιστᾶσα* beginnt ein neuer Satz; *ἡ δὲ — περιεσπᾶτο* steht parallel zu *ἣ καὶ παρακαθίσασα* als dessen Gegensatz. Tisch. hat beidemal nur Kolon, gewiß weniger richtig; unrichtig aber ist es, wie in den gewöhnlichen

Ausgaben geschieht, V. 39 mit einem Punkte zu schließen, u. hinter *διακονίαν* das Kolon zu setzen. Schon das Imperfect *ἤκουε — περιεσπᾶτο* lehrt daß beide Verba zusammengehören. Die Bedeutung von *περισπάω* ist sicher, aber schwer im Deutschen genau (ohne Umschreibung) wiederzugeben, es heißt „hin- u. herziehen, abziehen besonders die Gedanken, die Aufmerksamkeit, daher metonym. zerstreuen (im Pass. zerstreut, mit den Gedanken anderswo sein), die Gedanken auf etwas anders richten, sich damit (in Gedanken) beschäftigen; die Bedeutung einer äußern Thätigkeit, wie etwa „geschäftig sein," hat das Verbum nicht, dagegen ist schon die Etymologie; darum ist die Uebers. „sich viel zu schaffen machen (was Schirlitz geradezu als Wortbedeut. aufführt), übergeschäftig sein" u. s. w." nicht zu billigen; wir dürfen den Begriff des „hinziehen, abziehen" nicht preisgeben. *περιεσπᾶτο* ist Pass. (nicht Med. u. *περί* bezeichnet die Richtung u. Beziehung: „sie wurde abgezogen hin zu vieler Dienstleistung", oder: „hinsichtlich der —," sie war in Gedanken bei dem vielen was es zu thun gab. Siehe zu *περισπάω* die reiche Stellensammlung bei Wetst. Phryn. p. 182 *τὸ περισπᾶν καὶ περισπᾶσθαι ἐπὶ τοῦ παραιρεῖν καὶ παραιρεῖσθαι τάττουσι οἱ ἀρχαῖοι.* Thom. widerholt dieselben Worte. Gerne wird *διάνοια* damit verbunden, u. wo es fehlt, ist es leicht zu ergänzen. Plut. de Audiend. 39 E *θορυβεῖ καὶ περισπᾷ τὴν διάνοιαν.* Polyb. III, 105 *πάντων ταῖς τε διανοίαις καὶ τοῖς ὄμμασι περιεσπασμένων περὶ τοὺς ἐν τῷ γεωλόφῳ κινδυνεύοντας.* In dem auch von Passow angeführten *οὐδενὸς περισπῶντος* (da nichts zerstreut) ergänzt sich von selbst *τὴν διάνοιαν.* Aus den LXX aus denen Wetst. kein Beispiel aufgenommen, vrgl. Pred. I, 13: „ich richtete meinen Sinn darauf, zu forschen u. nachzuspüren durch die Weisheit allem was geschieht unter dem Himmel: *ὅτι περισπασμὸν* (עִנְיָן) *πονηρὸν ἔδωκεν ὁ Θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τοῦ περισπᾶσθαι* (לַעֲנוֹת) *ἐν αὐτῷ* „denn einen leidigen Drang (ein Abziehen, Ablenken) legte Gott in die Menschenkinder, abgezogen zu werden damit (abgelenkt zu werden)." Sir. XLI, 3, 4 o mors, bonum est judicium tuum homini indigenti — et cui de omnibus cura est — *περισπωμένῳ περὶ πάντων* (de omnibus nimia sollicitudine distracto). Die Vulg. hat sat agebat (Lachm. satagebat Tisch.) was mehr dem griech. *πολυπραγμονέω* entspricht, d hat gut abalienabatur, a turbabatur. Der Syr. ܥܢܝܐ sollicita, anxia erat. ܥܢܐ = ענה II gebeugt sein, sich um etwas kümmern, mühen; der Arab. جهد (VIII, part.) diligentia usus est. *διακονία* ganz allgem. „Dienst, Bedienung," was es zu thun gibt, im weitern Sinne auch Bewirthung, nicht aber „Aufwartung" als ob man schon zu Tische säße. *ἐπιστᾶσα* zur größeren Veranschaulichung, vrgl. II, 9. IV, 39. Apstlg. VI, 12. XXIII, 11; es bildet so-

mit keinen Gegensatz zu „sitzen (V. 39)“ sondern leitet nur die folgende Rede ein. Der Grieche liebt dieses Verb. bei Schilderungen; wir dürfen nur übersetzen: „sie trat herzu,“ oder wie der Syr. hat: „sie kam u. sprach.“ a u. d haben adstans, c et adsistens, die Vulg. quae stetit, was am wenigsten entspricht. Ueber den Gebrauch des Verb. ἐφίστημι siehe Pass. II, 1286 c. Mald. nicht richtig: adstitit coram Christo quasi coram judice. οὐ in der Frage da wo man eine Bejahung als Antwort erwartet: (οὐ) μέλει σοι „es kümmert dich (nicht),“ oft vorkommend, Gegenstand der Sorge, der Theilnahme, des Interesses sein: τί τούτων μέλει τῇ πόλει; Dem. Phil. III, 16. Dieselben Worte gebrauchen die Jünger (Mrk. IV, 28), auch die Pharisäer: οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός (du frägst nach Niemanden, Mt. XXII, 16). μὲ κατέλιπε me reliquit (Vulg.), aber nicht wie Mey. will: „sie war also von den Geschäften abgegangen;“ denn in diesem Falle müßte διακονεῖν im Partic. stehen: „mich die einzig dienende hat sie verlassen.“ Es bedeutet hier „zurücklassen, übrig lassen,“ wie Act. XXIV, 27. XXV, 14. „Allein (μόνην mit Nachdruck voran) ließ sie mich zurück zum bedienen.“ κατελιπε Lachm. D F κατελειπε Tisch A B c; das Imperf., schildernd was Maria während dessen noch thut. ειπε Lach. nach A B P u. s. w. ειπον Tisch. nur nach D mit der Bemerkung ubicunque ειπον edendum videtur test pler ειπε substituere. Zu εἰπόν (nicht εἶπον) vrgl. Buttm. 49. 50.

41. Θορυβάζῃ („du beunruhigest dich,“) Lachm. mit B C D L; τυρβάζῃ („du verwirrest dich“) Tisch. nach A E u. s. w.; die Vulg. turbaris, unentschieden, nur dem Wortlaute nach näher dem zweiten, da τυρβ — u. turb. ein derselbe Stamm ist, aber nicht dem Sprachgebrauche nach. Der Syr. ist entschieden für die erste Lesart, dann ܪܘܒ (רוּב) heißt „lärmen (θορυβέω);“ der Ar. همّ VIII, perturbatus fuit, sollicitus läßt keinen sichern Schluß zu, wiewohl auch da an הָמָה (הוּם toben) gedacht werden könnte (הָמַם treiben). τυρβάζω findet sich außer uns. Stelle im N. T. u. in den LXX nicht mehr vor, ob dieß ein Grund sein sollte, daran fest zu halten? Mey. scheint dieser Ansicht zu sein. Pass. gibt τυρβάζεσθαι auch die Bedeutung: „sich viel zu schaffen machen περί τι,“ mit Berufung auf Ar. Fr. (Aristoph. Friede) 1007. Luk. X, 41. Nilus μὴ ἄγαν τυρβάζου. Stephan. (thes. append. II. 130) sagt ego dixerim τυρβάζεσθαι περὶ πολλὰ esse, tumultuando se fatigare circa multa. Das würde gut passen; aber wenn wir auf die hebr. Anschauungs- u. Ausdrucksweise Rücksicht nehmen, dann müssen wir uns für die Lesart θορυβάζω entscheiden; denn der Hebräer sagt von der Seele: „sie tobt“ (θορυβεῖ) — vom Meere hergenommen, sie beunruhiget, ängstiget sich, aber

nicht: „sie wird trübe“ d. i. durch einander gerührt, verwirrt (*τυρβάζεται*); vrgl. Ps. XLII, 6: „was bist du gebeugt meine Seele und was tobest (הָמָה) du in mir (quare conturbas me?)“ LV, 3: „ich schwanke hin u. her (bin unruhig) mit meiner Klage u. tobe (הוּם = הָמָה)“, mein Herz tobt vom innern Aufruhre, LXX *ἐταράχθην* Vulg. conturbatus sum, nicht: ich heule, wie Hengstenb. übersetzt.“ LXXVII, 4: „ich will Gottes gedenken u. toben u. sinnen u. es schmachtet mein Geist;“ hier stehen gedenken u. sinnen, toben u. schmachten zu einander parallel; toben = seufzen, sich abhärmen, unruhig sein. Darnach paßt zu *μεριμνᾷς* nur *θορυβάζῃ* „du beunruhigest dich, deine Seele tobt, lärmet.“ Dem griech. Ohre aber war dieß ungewöhnlich, u. aus *θορυβάζω* (lärmen) entstand *τυρβάζω* trüben, verwirren.

42. *Ενος δε εστιν χρεια* L. u. T. nach überwiegenden Auctt., doch haben schon B C u. einige andere Hss. u. Väter *ολιγων δε εστιν χρεια η ενος* — was theils aus der Deutung von einem Gerichte entstand, theils dazu wider Veranlassung gab. Siehe darüber Tischd.; gegen die Erklärung: „es bedarf nur Eines sc. Gerichtes,“ bemerkt man mit Recht daß sich Jesus anders ausgedrückt hätte. Wie sollte, wenn von Speisen die Rede ist, gerade der Nachdruck auf einer liegen die nothwendig sei? *ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία* übersetzt Mey. „an Einem aber ist Bedürfniß“ — warum denn? dieß enthielte daß jenes Eine nicht da sei, daß es abgehe; wollte Jesus so etwas sagen? *χρεία ἐστί τινος* heißt: nöthig sein, wie *χρείαν ἔχω τινος* nöthig haben, brauchen, was seiner Natur nach allgemeiner u. unbestimmter ist, als das deutsche: es ist Bedürfniß an etwas. *μερίς* ist im N. u. A. Testamentlichen Sprachgebr. synonym mit *κλῆρος*, vrgl. Act. VIII, 21 *οὐκ ἔστι μερὶς οὐδὲ κλῆρος*. Kol. I, 12 *εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων*. 4 Mos. XVIII: *μερὶς οὐκ ἔσται σοι ἐν αὐτοῖς, ὅτι ἐγὼ μερίς σου καὶ κληρονομία σου ἐν μέσῳ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*. Wenn wir unterscheiden wollen, dann ist (vrgl. Kol. l. c.) *κλῆρος* das ganze Loos, *μερίς* der Antheil des Einzelnen. Das läßt sich gut auf unsere Stelle anwenden. Das Loos im ganzen (*κλῆρος*) ist jenes Eine das nothwendig ist, der Antheil daran den sich Maria erwählt hat (*μερίς*), ist der gute. Aeltere glaubten, der Ausdruck enthalte eine Anspielung auf die Leviten u. Priester deren Antheil, gleich dem der Maria, auch der Herr allein war. Die Vergleichung ist geistreich, liegt aber doch zu ferne; vrgl. darüber Wolf Curae 651. *ἡ ἀγαθή* heißt nicht der beste, aber es steht in diesem Sinne; denn wo das ganze Loos ein gutes ist, da muß der gute Theil dem gegenüber das andere als ein nicht gutes erscheint, der beste sein. *ἥτις — αὐτῆς* bildet nicht die Erklärung von *ἀγαθή* „der gute Theil welcher nicht von ihr genommen werden wird.“ So erklärt man gerne nach Augustin:

In illo saeculo non erunt ista mala (sc. fames, peregrinatio, captivitas, rixa, mors), ergo nec ista ministeria: ergo Maria meliorem partem elegit — hoc enim elegit, quod semper manebit. Auch Reischl: „Während alle übrigen Arten des Berufes u. des Dienstes in der sichtbaren Kirche mit den Zeiten u. Zuständen wechseln u. aufhören, ist jenes innere Leben in Gott schon hier Anfang u. Theil des Lebens der ewig Seligen." Aber wer kann sagen daß die Werke der Barmherzigkeit jenseits genommen werden d. i. verloren gehen? ἀφαιρέω wegnehmen, entreißen enthält, wie Meyer richtig bemerkt, eine Hindeutung auf den Antrag der Martha, zugleich mit jener höhern Beziehung auf den ewigen Besitz derselben. Wir sind also berechtigt darin eine prophetische Hinweisung auf ihre Erwählung zu sehen. Sie hat auserwählt den guten Theil u. wird ihn nicht mehr verlieren. Zu ἥτις bemerkt Mey.: „Durch ἥτις, welches nicht gleich ἥ steht, wird das folgende als zum Wesen der ἀγαθὴ μερίς gehörig markirt: quippe quae (Kühn. III, 497)." Wir können diesen Unterschied ganz zu recht bestehen lassen, denn gewiß würde ein Theil den man verliert, der entrissen wird, im Munde Christi kein guter heißen; wir sehen aber auch zugleich daß dieß die Qualität des „gut" nicht angibt, keine Erklärung davon enthält. Uebrigens ist bei ὅστις zu erinnern an die richtige Bemerkung Buttmanns, S. 100, Anm. 10: „die laxere Anwendung des Pron. relat. ὅστις — nimmt in der spätern Sprache — u. auch im N. T. immer mehr überhand, wie dieß zahlreiche Beispiele beweisen."

Eilftes Kapitel.

3. Einen unverrücklichen Anhaltspunkt zur richtigen Erklärung von ἐπιούσιος bildet die Nachricht des Hieron.: in Evangelio quod apellatur secundum Hebraeos — reperi Mahar quod dicitur crastinum. Die Nazaräer von denen er versichert: credunt in Christum Dei filium in quem et nos credimus (Epist. 89 ad Augustin.), hatten in ihrem Evangelium לחם מחר, weil sie so beteten, gerade wie die latein. Versionen panem quo-

tidianum haben, weil so bei den lateinisch redenden Gemeinden gebetet wurde. Daß in das Gebet des Vater Unser durch ein Mißverständniß מחר gekommen sein soll, ist rein undenkbar; denn das Vater Unser wurde ja aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt, nicht umgekehrt. Oder sollten die jüdisch redenden Christen erst angefangen haben, das Vater Unser zu beten, als man sich seines ursprünglichen Lautes so gar nicht mehr erinnern konnte, daß ἐπιούσιος ganz verkehrt in das Hebräische מחר zurückübersetzt wurde? War das Gedächtniß so schwach? war man gegen eine so heilige Sache, zu beten in den Worten Christi, so gleichgültig? hatten die Apostel und Jünger ganz darauf daß sie die Bitte um eine Gebetsformel an ihn gestellt, vergessen? Und wenn alles das der Fall war, wenn es geschehen konnte daß man sich des Wortlautes beim Vater Unser weniger erinnerte, als bei einer andern Rede Jesu, wie kommen dann die beiden Evangelisten zu einem Worte das sich nirgends mehr vorfindet? warum vertauschte es nicht wenigstens Lukas mit einem andern verständlicheren Ausdrucke? Weist dieses nicht gerade darauf hin, daß die Formel von Anfang unverrücklich feststand und von einem Vergessen und einem ganz unerhörten Mißverständnisse keine Rede sein kann — einem Mißverständnisse das man sich nicht entblödete, lächerlich u. dumm zu nennen, so daß die Christen in Palästina ein lächerlich dummes Vater Unser gebetet hätten? Ich muß daher wiederholen was ich im Nachtrage zu Matth. VI, 11 (III, 637) sagte: Wir haben in מחר ein Fragment des Vater Unser in seiner ursprünglichen Gestalt. Wenn man dazu erwägt, daß die einfachste und vollkommen sprachgemäße Ableitung des ἐπιούσιος von (ἡ) ἐπιοῦσα, (so einfach wie täglich von Tag) auf מחר zurückweist: so wird man gewiß mit Recht staunen daß sich selbst Tholuck über ein historisches Zeugniß solchen Alters so leicht hinwegsetzt, von andern nicht zu reden z. B. Oosterzee der sagt: „ἐπιούσιος was wir für unsere οὐσία unser Daseyn nöthig haben, und also nicht tägliches Brod — sondern hinreichendes Brod;" oder Arnoldi der die Bitte, in unserm Sinn erklärt, „offenbar zu barock" nennt. An der Ableitung von ἐπιέναι halten fest Athanasius, Damascenus, Pseudo-Ambrosius, Cyrillus der sie wenigstens kennt, nach der Stelle die Tisch. ausgehoben hat: οἱ μὲν εἶναι φασὶν τὸν ἥξοντά τι καὶ δοθησόμενον κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα Cyr. comm. Cf. reliqua ap. Mai. p. 265; dazu prolegg. CCLX: fragmenta commentariorum ex catenis collecta ab A. Maio. in N. P. P. Bibl. — τὸ καθ' ἡμέραν noch XIX, 47 u. Act. XVII, 11, sonst im N. T. nicht mehr; in den LXX 4 Mos. IV, 16 ἡ θυσία ἡ καθ' ἡμέραν. Vgl. Buttm. S. 84. Anm. 8. Pass. II, 1343 τὸ καθ' ἡμέραν täglich, Ar. Equ. 1126.

4. Die Wort- und Sachbedeutung von πειρασμός unterliegt keinem Bedenken. πειράω (πειράζω) bedeutet 1. einen Versuch machen, anstreben, unternehmen, Act. XVI, 7 tentabant (ἐπείραζον) in Bithyniam. 2. prüfen, probiren, 2 Kor. XIII, 5 vosmetipsos tentate (πειράζετε), si estis in fide. 3 in Versuchung führen, ob man sich zu etwas verleiten lasse, der eigentlich theologische Begriff von versuchen, so gewöhnlich z. B. in den vielen Stellen wo von den Pharisäern gesagt wird daß sie den Herrn versuchten; im Latein. drückt man dieß besonders durch periculum facere alicui in aliqua re aus. An diesen Bedeutungen participirt auch das nom. πειρασμός und zwar schon nach seiner etymolog. Form in activer und passiver Bedeutung, denn die Endung -μος (πειρα-σ-μός) bezeichnet sowohl die Handlung als das Faktum, den Zustand, σπασμός Krampf, δεσμός Band u. s. w. Jocham (Moralth. I, 288) sagt: „das biblische Wort „versuchen" (πειράζειν) ist aus der Metallurgie genommen und bedeutet die Auskundung des echten Gehaltes und der Schlacken an einem Erze." Das scheint auf der Voraussetzung zu beruhen daß die LXX das hebr. צָרַף mit πειράζειν gegeben hätten, ähnlich wie Tholuck hat: „In Ps. XVII, 3 lesen einige: ἐπύρωσάς με statt ἐπείρασάς με"; aber ich finde nur die Lesart ἐπύρωσας kein ἐπείρασας u. dann geben die LXX überhaupt das hebr. צָרַף mit πυρόω (im Feuer bewähren, prüfen). Außer der erwähnten Stelle haben sie πυρόω in Ps. XII, 7. LXVI, 10. CV, 19. Zach. XIII, 9. Neh. III, 8. 2 Sam. XXII, 31 u. s. w. Diese Annahme, scheint also auf einer Verwechslung zu beruhen, πυρόω entspricht dem hebr. צָרַף, das seiner Wurzelbedeutung nach (eins mit שָׂרַף) brennen, schmelzen heißt u. πειράζω dem hebr. נסה, Wurzel נס scheiden, eindringen, erforschen, prüfen.

5. Der Fragesatz τίς — ἕξει geht in Folge der langen Unterbrechung (καὶ πορεύσεται — δοῦναι σοι V. 7) in den nahe verwandten Conditionalsatz über εἰ καὶ οὐ δώσει, aber so daß letzterer mit λέγων ὑμῖν (entsprechend dem εἶπε in uns. V.) neu eingeleitet wird. Wir haben somit jene Art von Anakoluthie welche in der Vermengung zweier Construktionen besteht, indem der Vordersatz nach einer längern Unterbrechung, in einer andern Construction fortgeführt wird an welche sich der Nachsatz anschließt; denn εἰ καὶ οὐ δώσει gehört noch hinauf zu τίς — ἕξει, u. der Nachsatz zu beiden beginnt mit διά γε τὴν ἀναίδειαν, nämlich: „Wer von euch hat einen Freund, u. gibt ihm dieser nicht aus Freundschaft um was er bittet, so wird er's ihm wegen seiner Dreistigkeit geben" — ein Anakoluth das wir im Deutschen ganz beibehalten können, statt des Conditionalsatzes: „Wenn einer einen Freund hat, u.

dieser ihm nicht aus Freundschaft gibt um was er bittet, so wird er's ihm wegen seiner Dreistigkeit geben." de Wette erklärt: „Die Construction ist der V. 11 (= Matth. VII, 9) ähnlich, nur daß die erste Frage ungebührlich erweitert und dadurch die zweite weggeblieben, statt deren aber ein neuer und zwar kategorischer Satz eingetreten ist." Ebenso Meyer: „Die Structur ist fragend bis παραθήσω αὐτῷ V. 6; dann aber mit κἀκεῖνος V. 7. wird der fragende Redebau aufgegeben u. so fortgefahren, als ob die Rede conditionell angelegt wäre." Er übersetzt: Wer von euch wird in den Fall kommen, daß er einen Freund hat und zu ihm geht u. s. w., u. sollte nicht die Antwort empfangen?" de Wette nimmt κἀκεῖνος — εἴπῃ als einen kategorischen, Meyer als einen hypothetischen Satz. Daß damit der Nachsatz beginne, sagen beide; siehe dagegen die Erklärung. — καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν unterbricht die Frage und zwar so daß aus dem Relativsatz in den Demonstrativsatz übergegangen wird; man erwartet πρὸς ὃν — καὶ ᾧ — V. 7 καὶ ὃς: „wer hat einen Freund zu dem er geht und zu dem er spricht — und der von innen antwortet." Das Futur. ἕξει setzt einen Fall der wirklich eintreten wird: Wer von euch wird haben — und wird nicht erhalten um was er bittet? Nicht zu billigen ist die Uebersetzung: „Wer von euch sollte haben einen Freund und zu ihm gehen um Mitternacht und sprechen zu ihm (Reischl)", denn das hieße: Niemand der einen Freund hat, geht zu ihm um Mitternacht. Ebenso Winer, S. 250 251: „Auch Luc. XI, 5 — ist das Futur. an der rechten Stelle: man nehme die Frageform weg und es bleibt das ordentliche Futurum: Keiner von euch wird um Mitternacht zu seinem Fr. gehen, solch eine Zudringlichkeit wird nie vorkommen." Statt ερει Lachm. A D b c v hat Tisch. ειπῃ nach B C Orig., zum Conjunktiv vgl. VIII, 17; Win. S. 256. χρῆσον im N. T. nur hier, κίχρημι daneben κιχράω. Ps. CXII, 5 κιχρῶν (מַלְוֶה).

6. Ἐξ ὁδοῦ „von einem Marsche, von einer Reise (her)" ist zu mir gekommen u. s. w.

7. Εἴπῃ wie oben εἴπῃ in V. 5; wir haben dieselbe Construktion: πορεύσεται — καὶ εἴπῃ — καὶ ἐκεῖνος εἴπῃ. Wollen wir den Conjunktiv ausdrücken, so müßen wir ihn schon das erstemal setzen: „u. er geht zu ihm u. spräche — u. jener von innen erwidernd spräche." Nicht richtig Mey.: „und er geht u. spricht — sollte er nicht die Antwort empfangen?" Zu εἰς κοίτην siehe Buttm. S. 286; eine Reihe von Beispielen bei Bornem. p. 71, 72.

8. Ἀναίδεια gebildet aus dem Adjektivstamme ἀναιδε-ς, wie ἀλήθε-ια aus ἀληθε-ς. Das Adj. bedeutet „un-scheu (wir sagen z. B. ein unscheues

Pferd), scheu-los," das Nomen Scheulosigkeit, Unscheue, Unscham. Das Verb. *αἰδέομαι* steht immer von innerer, sittlicher Scheu gegenüber der physischen Furcht, wie z. B. in den LXX *αἰδεῖσθαι πρόσωπον ἐν κρίσει* personam revereri in judicio Sprüche XXIV, 23, *οὐκ αἰδεσθεὶς τὸ δίκαιον* nullam reverentiam habens justitiae 2 Mach. IV, 34. Beispiele aus den Klassikern siehe bei Passow. Das Nomen *αἰδώς* kommt 1 Tim. II, 9 vor, wo es von den Frauen heißt, sie sollten sich mit *αἰδώς* u. *σωφροσύνη* zwei vorzugsweise weibliche Tugenden, schmücken. Xenophon bezeichnet die *αἰδουμένους* als *τὰ ἐν τῷ φανερῷ αἰσχρὰ φεύγοντας* (Cyrop. VIII, 1, 31). Der Syr. hat sehr gut ܡܪܚܘܬܐ, Wagniß, ܡܪܚ ausus est, impudens fuit, das chald. חֲצַף, stürmen, حصف hinstürmen (vom Rosse), חָצִיף bei den Rabb. impudens, vgl. Burt. Lex. f. 814 der auch die Sentenz aufgenommen hat: impudens (חציפא) vincit hominem malum, quanto magis deum, qui bonitas ipsa mundi est, dann noch: impudentia etiam contra deum fructuosa est. Der Ar. hat لجاجة perseverantia, لجّ I. altercatus est, II importune institit. Unrichtig die beiden hebr. Ueberss. פצרה v. פצר einschneiden, dringend bitten. Gut hat die Vulg. improbitas Unverschämtheit, Keckheit, improbitas simiae; ferne zu halten ist aber die gewöhnlich damit verbundene Erklärung durch „zudringliches Wesen," eine improbitas die darin bestehe daß man nicht aufhöre etwas zu thun u. s. w. Vrgl. Wolf: *ἀναίδεια* hic talis est impudentia, qualis est muscae subinde revolantis ad locum unde abigitur. Vide Adagium: improbitas muscae. Den Zusatz et si perseveraverit pulsans hat keine griech. Hs., von den lat. die Vulg. c. Ambr. Aug. Beda, dagegen nicht b g q for per al; a e hiant; darum hat es auch Lachm. eingeklammert. Mald bemerkt: videntur esse ad explendam sententiam necessaria. Wir haben aber gesehen daß sie gerade vom richtigen Verständniße abführten. Das Fut. *οὐ δώσει* steht parallel zu *ἕξει* (V. 5), darum gab ich es auch durch das Präsens, und ging erst im Nachsatze auf das Futurum über. *χρῄζει* cum genitivo: eget, cum accusativo: vult, Wetst. u. die Lexx.

9. Der Unterschied zwischen *κἀγώ* und dem (seltenern) *καὶ ἐγώ* mit Unterlassung der Krasis im N. T. scheint darin zu bestehen daß ersteres „auch ich", letzteres „und ich" bedeutet, doch so daß man in diesem Falle zwischen *καί* und *ἐγώ* gerne ein Wort einschaltete. *καὶ ἐγώ* „u. ich" steht 1 Kor. II, 3, während V. 1 *κἀγώ* „auch ich;" ebenso Offb. V, 4; nicht übereinstimmend sind die Texte Offb. XXII, 8. Joh. XVII, 11 *καὶ ἐγώ* (neben *κἀγώ*) „u. ich."

Eine feste Consequenz läßt sich wohl im vorneherein nicht erwarten, es entschied hier auch der Wohllaut, z. B. καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοί, κἀγώ ἐν σοί Joh. XVII, 21. Aber so viel steht fest daß auf ich immer ein Nachdruck liegt, was an unserer Stelle allein von Bedeutung ist: „auch (oder und) ich sage. Lachm. liest hier ανοιγησεται mit der Mehrzahl der Zeugen A B C u. V. 10 ανοιχθησεται, während Tisch. beidemal das letztere hat. ἀνοιχθήσομαι fut. I, ἀνοιγήσομαι fut. II; vrgl. auch Buttm. S. 55.

11. Das Anakoluth erklärt Buttm. S. 329 als „entstanden aus der Vermischung zweier Gedanken zu einem Satze: τίνα ἐξ ὑμῶν αἰτήσει ὁ υἱὸς ἄρτον; u. μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ ὁ πατήρ;" welchen von euch wird der Sohn um Brod bitten? wird ihm der Vater einen Stein geben? Der Nachsatz so angeknüpft als ob ein Bedingungs- oder Relativsatz vorausgegangen wäre: „Wenn ein Vater (oder: ein Vater der) von seinem Sohne um Brod gebeten wird, wird er ihm einen Stein geben?" vrgl. auch Win. S. 501. Das erklärt nun wohl die beiden Fragesätze, aber die beiden Akkusative τίνα u. τὸν πατέρα nicht. Meyer nimmt τὸν πατέρα als Apposition zu τίνα und erklärt „wen von euch wird als seinen Vater der Sohn bitten." Aber dann müßte πατέρα ὄντα stehen, vrgl. Mt. I, 19 δίκαιος ὤν, VII, 11 ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες und unser Evang. selbst im gleich folgenden V. 13 ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες, wenigstens müßte πατέρα ohne Artikel stehen. Xen. Cyr. V, 2. 14 τὸν Γωβρύαν σύνδειπνον παρέλαβεν, siehe Mathiä, Gramm. §. 420 Anm. 3. S. 395. Der Akkus. τόν πατέρα steht coordinirt zu τίνα, wodurch τίνα näher erklärt wird. Wir könnten einschalten: ich sage; „wen von euch wird, ich sage, wird seinen Vater der Sohn um Brod bitten? Indeß bedarf es einer solchen erläuternden Einschaltung selbst im Deutschen nicht: Wen von euch wird, wird seinen Vater der Sohn um Brod bitten? Nicht dieser doppelte Akkus. also bereitet der wörtlichen Uebers. eine Schwierigkeit, sondern nur das Anakoluth. Daß ὁ πατήρ (τὸν πατέρα) unserm „sein Vater" entspricht, ist bekannt, Krüg. §. 50 2. Anm. 3 τοιοῦτος γίγνου περὶ τοὺς γονεῖς οἵους ἂν εὔξαιο περὶ σεαυτὸν γενέσθαι τοὺς σεαυτοῦ γονεῖς. Js. Κῦρος — τὰ παλτὰ εἰς τὰς χεῖρας ἔλαβε. Xen. Die Vulg. las τίς (D L X) und ließ υιος weg was aber nur L fehlt. b hat a quo — potest filius ejus. Der Syr. umschreibt sehr gut: „denn wo (ist) unter euch ein Vater, welchen bittet sein Sohn um Brod? Ungenau ist die latein. Uebers. der Lond. Polygl. quis enim ex vobis pater, si petierit ect. Der Arab. hat: Welcher Vater unter euch (ist) den bittet sein Sohn um Brod, er aber gibt ihm einen Stein? Ich habe den Fragesatz deßwegen in den Bedingungssatz in meiner Uebersetzung umgestellt, weil diese Umstellung selbst im folgenden Verse eintritt: ἢ καὶ ἐὰν

αἰτήσει. Zu μή in der Frage, siehe Mt. VII, 9. Buttm. 213: „Man muß sich die Form dieses Fragesatzes entstanden denken aus einer ursprünglich indirekten Wendung, wie: ich hoffe, ich bin der Meinung daß doch nicht etwa.“

12. Zu ᾠόν (die rec. ωον) Lachm. u. Tisch. siehe Etymol. δεῖ γινώσκειν, ὅτι τό ᾠόν τὸ ι ἔχει. πρῶτον μὲν ὅτι εἴρηται τὸ ι. Ueber die Aussprache des Jota subscr. siehe Buttm. größ. Gramm. §. 5 Anm. 4. Das lateinische ov — um ist aus ωι — ον gebildet wie ov — is aus οἴ — ς, u. nav — is aus ναυ — ς. Isidor Hispal. Originum (s. Etymologiarum) lib. XII, c, 7 erklärt ovum aus uvidum (feucht): eo quod sint uvida — nam humidum est quod exterius humorem habet, uvidum quod interius.

13. Zur Attraction ὁ ἐξ οὐρανοῦ siehe Buttm. S. 323. Win. 553. ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ für ὁ πατὴρ ὁ ἐν οὐρανῷ δώσει ἐξ οὐρανοῦ. Beispiele aus Klass. ebendaselbst. πνευμα αγιον Lachm. u. Tisch. nach überwiegender Auctt.; D L b c d vg haben αγαθον (bonum). Uebersetze: „den heiligen (oder auch) den guten Geist“, nicht „einen heiligen (guten) Geist.“ πνεῦμα als quasi nom. propr. meist ohne Artikel.

14. Ἦν ἐκβάλλων wegen des folgenden ἦν κωφόν: er war austreibend, dieser war stumm; er trieb aus einen Teufel der stumm war. Luk. liebt bekanntlich die Umschreibung der einfachen Zeitformen durch das Partic. mit εἶναι, siehe Buttm. §. 144, 27, d (S. 267, 268). Mey. erklärt: „er war damit beschäftigt;“ aber eine Zeitdauer will Lukas nicht ausdrücken; oder wie lange dauerte wohl eine solche Austreibung? war sie nicht vielmehr Werk eines Augenblickes?

15. Ἐν Βεελζ. „im Beelzebul“, im Beelzebul seiend, wie Mt. XXII, 43 ἐν πνεύματι κάλει „im (heiligen) Geiste nennt er.“ ἐν ist etwas anderes als διά (durch); vrgl. auch Mt. XII, 24 (II, 515). Zu Βεελζ. siehe Mt. X, 25 (II, 497). Ich bemerke dazu nur noch daß sich das Wort בעל זבול als nom. propr. einer Gottheit oder des Teufels in der ganzen rabbinischen Literatur nicht vorfindet. Gegen die Annahme einer spöttischen Umbildung des בעל זבוב in בעל זבול (wie Buxtorf vorschlägt) ist die Bedeutung des Wortes זבול das nachweisbar nur die Bedeutung „Wohnung“ hat; denn auch im Chaldäischen heißt זביל = זבול sacculus, involucrum (Häuschen, Futteral), daher זבילי דחומשי sacculi libri Legis. Dem chald. זְבוּל, זְבַל entspricht das hebr. דבל „zusammendrücken, kneten, ballen,“ Koth, als

das Geballte. Aber wegen einer etymologisch blos möglichen Bedeutung darf man die allein factisch begründete eines Wortes nie hinopfern. Fürst (Hebr. Handwrtrb.) sagt: „der Saturn der Phönizier hieß auch בעל זבול d. h. Baal der Himmelsburg, was sich auf dessen Burg im 7. Himmel bezieht, wie er auch בעל מעון u. בעל שמים hieß (I, 346.)." Aber seine Behauptung ist nur eine Folgerung aus dem neutestamentlichen Βεελζεβουλ, was wir immer einfacher als Umbildung aus —ζεβουβ erklären. Im Munde der griechisch redenden Juden u. Christen, welche von der Verschiedenheit der Wortbedeutung nichts wußten, wurde Beelzebub ganz unmerklich Beelzebul, gewiß eine sehr verzeihliche Erleichterung der Aussprache in Vergleich mit der Willkühr womit die Griechen u. überhaupt alle Völker der alten wie der neuen Welt fremde Wörter behandeln. Wer hielte wohl Οὐλίξης für dasselbe Wort mit Ὀδυσσεύς, oder wer wundert sich daß σατράπης aus Kschatrapa entstanden ist? Reischl erklärt: „Beelzebul d. i. Mistherr, im Sinne der Heiden, wenn je so gebraucht, der Gott der Leben ausbrütenden Verwesung", u. Sepp kehrt zur Abwechslung die oben gegebene Erklärung um. Belzebul d. i. Gott des Kothes war der ursprüngliche Name; das Volk aber nannte ihn auch Belzebub! — Zu ἄρχοντι ohne Art. siehe Mt. XII, 24, doch haben Lachm. u. Tisch. an uns. Stelle τῷ nach A B C. Von den griech. Hss. hat keine —βουβ, einige —βουν, von den latein. liest b velzebul, mm. belzebud, c. Cypr. mit der vg. belzebub, ebenso der Syr.

16. Ueber ἐξ οὐρανοῦ (ohne Artikel) siehe Win. 110. Buttm. 78, 79.

17. Εἰδώς part. perf. wissend; die Vulg. welche ut vidit hat, (c videns), las ἰδών was von den griech. Codd. nicht unterstützt wird. Die rechtmäßige Uebersetzung von οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει ist einzig und allein: Haus fällt auf Haus. Die nähere Bestimmung der Präposition ἐπί hängt vom Verbum ab; πίπτειν ἐπί τινα (oder ἐπί τι) das im N. T. vierundzwanzigmal vorkommt, heißt immer: auf einen (oder etwas) fallen; vergleichen wir nur einige Stellen aus uns. Evang. selbst: V, 12. VIII, 6. XIII, 4. XVII, 16. XX, 18 bis. Borneman sagt: simplicissima horum verborum interpretatio videtur esse: et domus post domum labitur, und es sinkt ein Haus nach dem andern, eine Familie nach der andern nempe in regno mutuis dissidiis vastato, wobei er sich als erklärende Parallele auf Phil. II, 24 beruft ἵνα μὴ λύπην ἐπὶ λύπην σχῶ, aber auch da hat ἐπί ganz die Bedeutung unsers „auf": damit ich nicht Betrübniß auf Betrübniß habe;

denn *ἐπί* mit dem Accuſ. drückt das Hinzukommen aus: Betrübniß hinzukommend zu Betrübniß. In der Bedeutung neben (die ruhende Lage ausdrückend) ſteht *ἐπί* mit dem Dativ; *λύπῃ ἐπὶ λύπῃ* würde der Klaſſiker allein ſagen, wie *νόσος ἐπὶ νόσῳ, ἄτη ἐπ' ἄτῃ* „ein Unheil nach dem andern" u. ſ. w., nicht *λύπη ἐπὶ λύπην* wie Paulus hat. Die ältern erklären *ἐπὶ οἶκον* durch das ausgelaſſene *διαμερισθείς*: „Haus wider Haus getheilt, ſtürzt zuſammen; ſo Grotius der ſich auf den Syr. beruft, Wolf, Luc. Brug. u. ſ. w. Noch weniger zuläſſig iſt die Annahme eines Hebraismus, als ob *ἐπὶ οἶκον* für *ἐφ' ἑαυτόν* ſtünde u ſ. w. Der Syr. u. der Ar. zeigen deutlich genug, wie der Hebraismus lautet, d. h. wie der Semite das ihm fehlende Reflexivum ausdrückt; die Miſchna hat ihr עצם (Gebein, Weſenheit) neben נפש und גרמא (das ſyr. ܩܢܘܡܐ). Der Syr. u. Arab. konnten ſich in den einfachen Wortſinn nicht finden, beide wenden daher Umſchreibungen an, und der letztere hat: „oder Haus (iſt) wider Haus, es aber (فهو) wird einſtürzen." Auch die beiden hebr. Ueberſſ. ſchalten ganz unberechtigt הנחלק oder חלוק ein: u. Haus welches getheilt iſt, wird fallen auf Haus." Ueber die Unterlaſſung der Eliſion (*επι οικον*) ſiehe Win. S. 39. Buttm. S. 9.

20. *Ἄρα* in der concluſiven, *ἀρα* in der interrogativen Bedeutung; es entſpricht aber weniger unſerm dann, um den Nachſatz einzuleiten, weil der Grieche dazu keiner eigenen Partikel bedarf, als unſeren „gewiß, ja freilich," indem die Aufmerkſamkeit dem folgenden *ἔφθασεν* zugewendet werden ſoll; die Vulg. hat gut, nur etwas zu ſtark profecto, der Arab. فَقَدْ „da iſt ſchon gekommen;" der Syr. drückt es gar nicht aus. Zu *φθάνειν* in der einfachen Bedeutung „kommen, gelangen" für zuvorkommen, vrgl. Fritzſche (Epist. ad Rom. tom. II, p. 357,) Obtundit senescens graecitas verborum acumina et quae arctis limitibus sermonis elegantia vocabula circumscripserat, iis late patentem vim assignat. Itaque in verbo *φθάνω* praeveniendi cogitatio obliterata est, veniendi notio retenta — gegen ſeine eigene Erklär. — citius ad vos pervenit über Matth. XII, 28. Beiſpiele zu *φθάνω* in der Bedeutung „kommen, gelangen" enthalten die LXX genug, Dan. IV, 8 *τὸ ὕψος ἔφθασεν ἕως τοῦ οὐρανοῦ* altitudo (arboris) pertingebat usque ad coelum. IV, 25 *ταῦτα πάντα ἔφθασεν ἐπὶ N.* haec omnia venerunt super Nabuchodonosor. Zur Conſtruktion mit *ἐπί* (*εἰς*) vgl. Paſſ. IV, 2239.

21. *Ὅταν* wann — zur Zeit daß, aber auch: wenn, im Falle daß. *καθωπλισμένος* die Appoſition zu *ἰσχυρός* „als ein Bewaffneter, bewaffne." *αὐλή* der Hof, weil er am Eingange zum Hofe Wache ſteht, aber doch auch im weitern Sinne, das Haus mit eingeſchloſſen.

22. Ἐπάν nur noch unten V. 34 u. Mt. II, 8 neben ἐπήν (beide Formen gleich attisch) contrahirt aus ἐπεί ἄν (wofür gewöhnlicher ἐπειδάν) mit dem Conj. νικήσῃ, das fut. exact. „wenn er besiegt haben wird," vicerit. πέποιθα (perf. II) mit Präsensbedeutung: vertrauen, confidere.

27. Ἐπαίρειν φωνήν die Stimme erheben (aufrichten) d. i. laut reden, rufen so daß man von allen gehört werden kann, vrgl. Act. II, 14; es ist also etwas stärker, als unser vulgäres „die Stimme erheben." Euth. hat gut ὑψώσασα, auch wir haben bei der Stimme den Ausdruck „hoch, erhöht" für laut, stark; mit erhöhter Stimme reden.

28. Μενουνγε, Tisch. μενουν γε Lachm. Die griech. Partikel μενοῦν γε entspricht sachlich dem deutschen „vielmehr," imo — was eine Ablehnung, aber auch eine Verstärkung (verstärkende Betheuerung) enthalten kann. Buttm. (S. 317, 318) bemerkt: „Dem so zu Einer Partikel gewordenen μέν οὖν wird zuweilen, zu noch größerer Einheit die Partikel γε angehängt: μενοῦνγε, welche eine Berichtigung des vorausgegangenen u. eine Bekräftigung des folgenden Gedankens enthält, aber mit einem gewissen ironischen Accent: immo vero, ja wahrlich." Und ebendas. über die Stellung zu Anfang; auch Win. 493; Beispiele dazu bei Wetstein. μέν in der Bedeutung „freilich, zwar" ist abgeschwächt aus μήν. In Erwiderungen steht γε, wenn die Rede eines andern fortgesetzt und entweder beschränkend oder erweiternd ergänzt wird. Die Vulg. verstärkte imo (μενοῦν) durch quin (γε): „ja doch vielmehr," die ältern Hss. quippini (Lachm. u. Tisch. Trigl.) „warum denn nicht, ei freilich," oder quippe enim, c (imo) d (etiam) a b übergehen es, ebenso der Syrer.

29. Ἐπαθροίζω in den heil. Büchern nur hier, das simpl. ἀθροίζω haben die LXX öfter; „noch hinzu sammeln;" es kamen immer neue Schaaren hinzu. ἀθροίζειν steht gerne von einer Menge: aufhäufen, zusammenhäufen z. B. Geld, Soldaten. Sich versammeln (Med.) ist zu schwach; das Volk häufte sich an um ihn her. ἐπιζητεῖ Lachm. „es (das böse Geschlecht) verlangt, fordert," quaerit, petit (c). Tisch. hat das verb. simpl. ζητεῖ „sucht" nach A B L, aber Lachm. nimmt B für sich in Anspruch. Das partic. praes. ἐπαθροιζομένων neben dem aor. ἤρξατο drückt die Fortdauer einer Handlung oder eines Zustandes aus, u. entspricht unserm „während dem, unter dem daß". Jesus fing an zu reden, während dem die Masse des Volkes immer größer u. zahlreicher wurde. Schaaren waren schon da (V. 14), die aber immer mehr und mehr anwuchsen; trotzdem ließ er sich nicht zurückhalten u. sprach: dieses Geschlecht ist ein böses Geschlecht. Mey. sagt zu ἤρξατο: „Diesen Theil seiner Rede hob er erst an,

als die Volksschaaren sich herbeisammelten." Aber das „sich sammeln" war etwas fortgehendes das ihn nur nicht abhielt, eine so unliebsame Antwort zu geben.

31. *Βασίλισσα νότου* „eine Süd-Königin," die aber bestimmt u. bekannt ist so daß es sachlich unserm „die Königin des Südens" gleich kommt. Anders wäre es, wenn der Satz lautete: „Eine Königin des Südens kam u. diese wird aufstehen." Die Weglassung des Artikels ist nach Buttm. §. 124, 8. c zu erklären: „(Der Art. fehlt) bei solchen Wörtern die durch den Zusammenhang gewöhnlich hinlänglich individualisirt erscheinen." Vrgl. dazu noch die Anm. d. Win. §. 19, 2. b. Zur späteren Form *βασιλίσσα* siehe die Stellen bei Wetst. ad Mt. XII, 42. Im übrigen siehe die Erklär. zu Matth. (II, 519, flgd.). Ueber die Lage des semitischen שבא Sabaea (1 Mos. X, 28) waltet kein Zweifel, unbestimmter ist jene des kuschitischen (X, 7); daß es aber verschieden ist von סבא, sieht man an Ort u. Stelle. Für den Exegeten kann es nicht mehr zweifelhaft sein, welchem Lande, Arabien oder Aethiopien, unsere Königin angehört. Sabäa hatte zur Hauptstadt Saba oder Mareb (nach S. de Sacy), Mariaba regia bei Plinius; ganz richtig hat darum Orig. regina Saba (Hom. XXXVIII in Luc.).

33. Tisch. accentuirt *κρύπτην* (hoc acc. *Γ* al) ebenso Mey., nach Valcken., Bretschn., Matthäi (ed. min. I, 395). *κρύπτη* ist das Nomen u. bedeutet einen „bedeckten Gang, ein unterirdisches Behältniß," woraus das latein. crypta entstanden ist. Dieses (crypta) — ein technischer Ausdruck, scheint sich im Latein. mehr eingebürgert zu haben als *κρύπτη* im Griechischen, denn während man für letzteres nur die eine Stelle bei Athen. 5, 205 findet, kommt ersteres (crypta) öfter vor. Sueton. Cal. 58 Cum in crypta, per quam transeundum erat, pueri — praeparentur. Juven. 5, 106 de pisce. Et solitus mediae cryptam penetrare Suburrae. Vitr. 6, 8 In aedibus cryptae, horrea, apothecae, ceteraque quae ad fructus servandos magis, quam ad elegantiae decorem possunt esse. Eine tiefe Höhle in der Nähe bei Neapel hieß die crypta Neapolitana. Von ihr sagt Sen. ep. 57 Nihil illo carcere longius, nihil illis faucibus obscurius, quae nobis praestant, non ut per tenebras videamus sed ut ipsas. Da Lukas sein Evangelium in Rom schrieb, wo sich große Krypten befanden, u. da die crypta einen Theil des römischen Hauses ausmachte (ungefähr dem „Keller" unserer Häuser entsprechend), dürfte man hier einen Latinismus in einem gut griechischen Worte annehmen, eine Erscheinung die sich überall widerholt, wo fremde Wörter in eine Umgangssprache aufgenommen werden. Lachm. aber liest mit der Mehrzahl der codd. *κρυπτήν* als Adj.; darnach stünde *εἰς κρυπτήν* elliptisch, u. ein Nomen

weiblichen Geschlechtes wäre zu ergänzen, wofür viele Beispiele bei den Klassikern vorkommen, wenn sich auch für *κρυπτός* speciell keines findet. Aus dem Zusammenhange ergänzt man *χώραν* zu *κρυπτήν* eben so leicht, als *πληγάς* zu *τοῦτον ὀλίγας ἔπαισε* Xenoph., oder *ἀγκύρας* zu *οὐκ ἐπὶ τῆς αὐτῆς ὁρμεῖ τοῖς πολλοῖς* Dem. vrgl. Krüg. §. 43, 3. Anm. 3. S. 209 u. Buttm. S. 71. Win. entscheidet sich für das Nomen, behält aber unrichtig den Accent des Adj. bei, *κρυπτήν* (S. 213). Von einem Hebräismus nach welchem das Femin. statt des Neutr. stünde, ist gegenwärtig wohl nicht mehr die Rede. Welche Lesart von diesen beiden *εἰς κρύπτην* oder *εἰς κρυπτήν* die ursprüngliche sei, wage ich nicht zu entscheiden; wahrscheinlich hätte der Evang. selbst gesagt: Lies wie es dir besser zusagt. Geradezu ungriechisch kann man *εἰς κρυπτήν* nicht nennen. Euthym. Zig. unterstützt keineswegs *κρύπτην* wie Mey. dafür hält; er hat *κρυπτὴν δὲ νῦν λέγει, τὴν ἀπόκρυφον οἰκίαν.* Man sieht deutlich daß er *κρυπτήν* nur durch *ἀπόκρυφον* erklärt u. *οἰκίαν* zu *κρυπτήν* ergänzt wie zu *ἀπόκρυφον*.

34. Da *ἁπλόος* nur im metaphorischen Sinne „gut, rechtbeschaffen" heißt, nicht im physischen, so daß es auch gesund bedeuten könnte, da der Begriff des einfachen dem des gesunden ganz fremde ist, während der des physisch guten mit dem des physisch gesunden zusammenfällt: so müssen wir annehmen daß Jes. das Prädicat welches der abgebildeten Sache zukam auf das Bild selbst übergetragen habe. Im geistigen Gebiete — u. das Abgebildete ist etwas geistiges, steht „einfach" immer im metaphorischen Sinne als „lauter, unverdorben." Auf das Hebr. kann man sich nicht berufen, weil auch ישר das gewöhnlich angeführt wird, auch nur im bildlichen Sinne „gut" heißt u. so wenig „gesund" bedeutet, als das griechische *ἁπλοῦς*. עין ישר würde man kaum: „ein gesundes Auge" übersetzen dürfen. Mey. behält daher Recht, wenn er die Uebers. durch „gesund u. schadhaft (*πονηρός*) zurückweist u. sagt daß beide Wörter im sittlichen Sinne genommen werden müssen. Der Syr. hat sehr gut ܦܫܝܛܐ simplex, rectus, der Ar. سليم integer, sincerus.

36. *Φωτεινόν* ist im Vorder- u. im Nachsatze das Prädicat zum Subj. *τὸ σῶμα*, u. *ὅλον* beidemal die attributive Apposition zu *σῶμα*, wobei der Wechsel in ihrer Stellung den Wechsel des Tones anzeigt: „wenn dein Leib als ein ganzer erleuchtet ist, so wird er erleuchtet sein als ein ganzer." Diese Art einer attributiven Apposition drückt man im Deutschen auch durch das Adverb aus, vrgl. Mt. XX, 3 *εἶδεν ἄλλους ἑστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργούς*: „er sah andere müssig auf dem Markte stehen." Die adjectivische Apposition hat den Artikel, wenn ihn das Substantiv hat, aber *πᾶς* u. *ὅλος* stehen bald mit, bald

ohne Artikel. Man könnte auch übersetzen: „Wenn dein ganzer Leib erleuchtet ist," aber da müßte im Nachsatze der Artikel stehen, weil (τό) ὅλον das Subj. wäre: „erleuchtet wird (alsdann) sein der ganze." ἀστραπή wird durch ὁ λύχνος näher bestimmt; es kann also nicht im eigentlichen Sinne vom Blitze stehen, da es keine Blitzlampe gibt, sondern nur im abgeleiteten, gleich mit „Schimmer, Glanz," Lampenschimmer. Das pron. poss. ist ausgelassen oder wird vielmehr durch den Artik. angezeigt, wie in solchen Fällen regelmäßig geschieht. Wir dürfen darum nur übersetzen: „wie wenn die Lampe mit ihrem Blitze (= Schimmer)." φωτεινός hell — im passiven nicht im activen Sinne, der Leib ist nicht das leuchtende, sondern das erleuchtete. Zur Form φωτ-εινος vrgl. Buttm. größ. Gramm. II, 448: „φωτεινός ist bloß durch Nachbildung von σκοτεινός entstanden." Die Vulg. weicht vom griech. Texte ab, statt ως οταν hat sie et sicut, u. lucerna fulgoris od. fulgens (Lachm.); ob sie anders las, ob wir ihren ursprünglichen Text oder einen schon veränderten haben (was ich vermuthen möchte), läßt sich nicht mehr ermitteln; q (monac.) hat: si ergo corpus tuum lucernam non habens lucidam obscurum est quanto magis cum lucerna luceat inluminat te. Der Syr. hat gut: „Wenn dein ganzer Leib helle (lucidum) ist — so wird erleuchtet sein (illuminatus erit, ܡܢܗܪ part. pass. pael) er ganz." Der Ar. „wenn dein ganzer (جميع) Leib Licht (نَيِّرًا) ist — wird sein er ganz (seine Gesammtheit) Licht."

38. Die neutestamentlichen Schriftsteller weichen in ihrem vielfachen Gebrauche des Verb. βαπτίζω nirgends von seiner buchstäblichen Bedeutung ab; auch im kirchlichen Sprachgebrauche heißt es nur: „eintauchen, untertauchen." Daß im allgemeinen die lotiones caerimoniales der Juden baptismus genannt worden wären (Mald. u. überhaupt die ältern), ist nicht nachzuweisen. Willkührlich Grot. ἐβαπτίσθη i. e. ἐνίψατο τὰς χεῖρας. Sed ἐβαπτ. dicere maluit, quia manus tota et brachii pars cubito tenus — perfundebatur. Ganze Waschungen kamen ja auch bei den levitischen Verunreinigungen vor u. wurden von den Pharisäern auch auf nicht levitische ausgedehnt, so daß die Sache an u. für sich nichts ungewöhnliches enthielt. Der Syr. hat ܥܡܕ „untergetaucht werden," daher das nom. ܡܥܡܘܕܝܬܐ die Taufe; ebenso der Ar. غسل VIII semet lavit et abluit (aqua). Die Vulg. folgt der Lesart ηρξατο διακρεινομενος εν εαυτω λεγειν nach D 251.

40. Ποιεῖν „machen" in der bekannten Bedeutung „schaffen, erschaffen," 1 Mos. I, 1 ἐν τῇ ἀρχῇ ἐποίησε ὁ θεός. Job. III, 8 ὁ τὰ πάντα ποιήσας u. s. w.; es entspricht dem hebr. עשה neben ברא.

41. *Πλήν* „jedoch" — alleinstehend als adversative Conjunction, leitet den Gegensatz zu V. 39 *νῦν ὑμεῖς — καταρίζετε* ein: Ihr reiniget das Aeußere an den Bechern u. Schlüsseln: jedoch gebet was darin ist als Almosen, u. alles ist euch rein. Da habt ihr ein unfehlbares Mittel. Vrgl. zu *πλήν* VI, 24 (IV, 520). Diese Gegenüberstellung erklärt auch vollkommen *τὰ ἐνόντα.* Die Worte Jesu sind: Ihr Pharisäer reinigt das Aeußere an den Bechern, ich sage: gebet das darin seiende, ihren Inhalt, den Armen. So erklärt schon Raphel (Notae Xenoph. p. 92) Assentior iis qui *τὰ ἐνόντα* interpretantur ea quae in poculis et patinis sunt, h. e. potum cibumque *τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου* — ut est apud Matth. XXIII, 26. Grotius dagegen nimmt *τὰ ἐνόντα* adverbial (für *κατὰ τὰ ἐνόντα*) im Sinne: „nach Möglichkeit." Im allgemeinen Sinne: von dem was man überhaupt habe (was da, vorhanden sei), nehmen es Euthym. *τὰ ἐναποκείμενα χρήματα*, Theophyl. *τὰ ὑπάρχοντα ὑμῖν*, u. Tertull. welcher übersetzt: quae habetis. Die Vulg. hat quod superest, d. h. „übrigens," verumtamen quod superest „übrigens aber;" sie nahm *τὰ ἐνόντα* adverbial, in der Bedeutung von *τὸ λοιπόν*, die es indeß nicht hat. Doch ist zu bemerken daß a b quae sunt lesen, f ex his quae habetis (nach Tert. quae habetis) u. daß Cypr. Ambr. u. Andere *τὰ ἐνόντα* ganz übergehen. Zur latein. Redensart quod superest = ceterum, quod restat, vrgl. quod superest, scribe, quaeso, quam accuratissime, quid placeat. Cic. Attic. 9, 19. Der Syr. hat ܡܕܡ ܕܐܝܬ id quod est; die Lond. Polypl. übersetzt: quod suppetit (falsch); der Ar. rathet nur: ante omnem rem. *ὑμῖν* der Dat. comm. „für euch, euch zum Besten." Darum steht auch das Präsens „ist;" es gibt für sie in diesem Falle nichts unreines. *πάντα* alles, was ihr jetzt den Reinigungen unterwerfet. Da sich diese bei den Pharisäern nur auf äußere Dinge erstrecken, Hände, der ganze Leib, Geschirre, Kleider u. s. w., so sind auch diese allein gemeint. Wenn *πάντα*, wie man gerne erklärt, daß Aeußere u. Innere bezeichnen sollte, so müßte der Satz doch wohl lauten: „u. siehe, ihr seid ganz rein;" nicht alles ist euch (für euch) rein," wodurch *πάντα* nothwendig als etwas gedacht wird was erst zu *ὑμεῖς* hinzutritt.

42. Zu *ἡδύοσμον* siehe Matth. XXIII, 23 (III, 548). Statt Dill (*ἄνηθον*)" hat Luk. *πήγανον*, ruta graveolens — die Gartenraute, auch Weinraute genannt. Ihre ursprüngliche Heimat ist das südliche Europa, bei uns wächst sie in den Gärten, die jungen Blätter welche auch im Winter grün bleiben, gelten für sehr gesund. Der Talmud welcher die Raute auch unter den Küchengewächsen aufführt, sagt daß sie zehentfrei sei, weil sie zu den Kräutern gehöre welche nicht in den Gärten gebaut werden (Maas. I, 1). Es

wäre möglich daß zur Zeit Christi von den Pharisäern auch die Raute verzehnt wurde. Da aber Matth. statt ihrer „Dill" hat, so ist es immer wahrscheinlicher daß man in der Kathechese vor Heidenchristen bald dieß bald jenes Kraut nannte, weil sie von einem derartigen Unterschiede nichts wußten. λάχανον das lat. olus, Gemüse, jede Art niedern Gartengewächses: Röm. XIV, 2: alius credit se manducare omnia, qui autem infirmus est olus (λάχανα) manducet. παρέρχεσθαι an der Seite vorbeigehen, umgehen. κρίσις hat im neutestamentlichen Sprachgebrauche nicht die umfassende Bedeutung des hebr. משפט u. darf darum nicht darnach modificirt werden, es bedeutet an allen Stellen nur: Gericht, u. eine Uebersetzung mit „Recht, Gerechtigkeit," wie man sie gerade in unserm Verse unbedenklich anwendet, ist sprachlich nicht zuläßig u. sachlich nicht nothwendig. δε von Lachm. nach C K L vg. syr. eingeklammert, von Tisch. gestrichen. Zu ἔδει ohne ἂν siehe Krüg. §. 53, 2, 7: „Das Imperf. eines Verbums das über die Nothwendigkeit, Möglichkeit, Beschaffenheit einer durch den Infinitiv angefügten Thatsache ein Urtheil ausspricht, bezeichnet daß dieselbe nicht statt finde. So ist zum Beispiel bei ἔδει τοῦτο γίγνεσθαι als Gegensatz zu denken ἀλλ' οὐ γίγνεται." Der Lateiner hat genau denselben Gebrauch des Imperfects: Contumeliis eum onerasti, quem patris loco, si ulla in te pietas esset, colere debebas. Cic. Phil. II, 38. Madvig, lat. Gramm. §. 348. c. Die Vulg. hat das Perf. oportuit, mit derselben Bedeutung, nur könnte hier statt des Infin. Präs. auch das Perf. des Infin. stehen: oportuit fecisse, vrgl. tunc decuit flesse Liv. XXX, 44. Zur griech. Construction siehe noch Buttm. S. 187. Win. §. 41. a S. 252. παρεῖναι (L. u. T.) infin. aor. II v. παρίημι (zur Form vrgl. Krüg. §. 36, 8. Anm. 1.) ablassen, loslassen, unterlassen. Im N. T. kommt das Verb. παρίημι nur noch Hebr. XII, 12 vor, im A. T. oft. Bruder (Concordantiae) hat uns. Stelle übersehen.

43. Τὴν πρωτοκαθεδρίαν „den ersten Sitz," den Vorsitz, im Sing., weil die Pharisäer als eine Genossenschaft aufgefaßt werden die für sich als solche den ersten Platz in der Synagoge fordert. Sie betrachten dieß als eine Forderung auf der nicht die einzelne Person sondern die ganze Korporation zu bestehen habe. Auch bei uns fehlt es nicht an solchen Forderungen des Vorsitzes oder Vortrittes den das eine Collegium entgegen einem andern macht.

44. Ουαι υμιν add γραμματεις και φαρισαιοι υποκριται A D E u. s. w. b h, von Lachm. eingeklammert, von Tisch. nach B C L a c e vg. getilgt mit der Bem. e Math., ebenso Meyer. ἄδηλος „nicht offenbar, unerkannt." καί „und" statt des Relativsatzes, veranlaßt durch das Partic. περιπατοῦντες:

„u. die Leute, indem sie dahingehen, wissen es nicht," daß sie über Gräbern wandeln.

46. Φορτίζω „beladen" mit doppeltem Accus.; bei Ezech. XVI, 33 mit dem Genit. des zweiten Objectes. δυσβάστακτος bei den Spätern „schwer, nicht zu tragen," δυς dem deutschen miß entsprechend. „Nicht mit dem Finger berühren" kommt bei den Alten sehr oft vor, um auszudrücken daß man sich von etwas ferne halte. Eine Reihe von Beispielen hat Wetst. gesammelt.

47. Οἱ δὲ πατέρες ohne vorausgehendes μέν, siehe Buttm. S. 312, nro 11 Anm.

48. Zu μαρτυρέω „Zeugniß geben" im Sinne von beistimmen (neben συνευδοκεῖν consentire) siehe IV, 22 (IV, 500). Statt μαρτυρειτε Lachm. nach der Mehrz. der Zeugen, hat Tisch. μαρτυρες εστε B L. αυτων τα μνημεια eingeschl. v. Lachm., getilgt v. Tisch. nach B D a b e i. „Jene tödteten sie, ihr aber bauet" — ohne weiteres Objekt. Doch läßt sich nicht verkennen daß dieser kurze Ausdruck eine Härte enthält u. bei Luk. sonst das Streben nach Kürze gerade nirgends besonders hervortritt.

49. „Propheten u. Apostel" — bei Matth. „Propheten u. Weise u. Schriftgelehrte;" letzteres die ursprüngliche Formel. Jesus meinte die Apostel u. die spätere Form wählte gleich signatum pro signo, zumal „Weise u. Schriftgelehrte" im kirchlichen Gebrauche nicht üblich war, wohl aber „Propheten." Zu ἐξ αὐτῶν ἀποκτ. siehe Matth. XXIII, 34, III, 552. ἐκδιώκω austreiben, verjagen in derselben Bedeut. noch 1 Thess. II, 15, dann auch: anhaltend verfolgen; die LXX haben das verb. öfter für expello, fugere facio.

50. Ἐκζητεῖν τὸ αἷμα, wie 1 Mos. IX, 5 τὸ ὑμέτερον αἷμα τῶν ψυχῶν — ἐκζητήσω. Ebds. XLII, 22 τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐκζητεῖται. Das „suchen, fordern" ist ein gerichtliches zurück- abfordern; das eigene Blut muß eintreten für das vergossene fremde. Der Blutforderer ist zugleich der Bluträcher; Ps. IX, 13 heißt Gott feierlich „der Blutforderer ἐκζητῶν τὰ αἵματα" d. i. der Blutschuldrächer. Zu καταβολή Matth. XIII, 35. ἐκχυννόμενον L. u. T. äolische Form, wie κτέννω neben κτείνω, Buttm. 60, 61. Das Präs., weil das Blutausschütten fort u. fort währt. Das Blut wird ausgeschüttet auf den Boden hin, ausgegossen (weniger vergossen) u. bleibt am Boden liegen, bis es gerächt und dadurch zugedeckt wird.

51. *Οἶκος* hat seine Sacherklärung im vorausgehenden *θυσιαστήριον*. Wie der Hebr. u. Araber, so gebraucht auch der Grieche den Ausdruck „Haus," im Sinne von Tempel. Hdt. 8, 143. Eur. Phön. 1372. *οἶκος* ist das Tempelhaus, die eigentliche Wohnung (das Heilige u. Allerheiligste) mit Ausschluß der Nebengebäude die unter *ναός* miteinbegriffen sind. Luk. liebt die Bezeichnung *οἶκος*.

52. Die nähere Bestimmung der Bedeutung des verb. *αἴρω* gibt das Object *τὴν κλεῖδα* — einen Schlüssel „nimmt man hinweg" d. i. zieht ihn ab, schafft ihn weg; vergl. zu *αἴρω* VI, 29, 30. XI, 22 u. s. w. Eine gute sachliche Erklärung enthält die Variante *εκρυψατε* D, obsconditis b a c. *τοὺς εἰσερχ.* siehe Matth. XXIII, 13, III, 545. *τὴν κλεῖδα γνώσεως* elegans locutio qua notatur verae religionis docendae interpretandaeque munus, quo si recte defungaris, mens auditorum ut clave aperitur (Elsner). Alii phrasin hanc ex more veterum Judaeorum repetunt qui clavem iis tradere solebant quos docendi officio publice volebant defungi. Vide huc. Rev. Zeltneri Birkat Homminim p. 34 (Wolf). Auch Grot. verweist auf diese Zeremonie.

53. *Κακειθεν εξελθοντος αυτου* Tisch. nach B C L 33 cop syr p (i. e. posterior siehe prologg. p. CCXXXI); *λεγοντος δε αυτου ταυτα προς αυτους* Lachm. A a vg mit mancherlei Varianten. Mey. u. Oosterz. folgen dem ersten Texte, Ang. u. Reithm. dem zweiten; eine letztendliche Entscheidung ist noch nicht möglich; in beiden V. V. (53 u. 54) ist der Text schwankend. Die innern kritischen Gründe möchten für *εξελθοντος* als die schwierigere Lesart sprechen. Die Glosse *λεγοντος κακειθεν εξελθοντος αυτου*, könnte *κακ. εξ.* ganz verdrängt haben. Schwierig ist *δεινῶς ἐνέχειν* wie schon die Reihe von Varianten bezeugen *επεχειν συνεχειν ανεχειν εχειν ελεγχειν*, male graviter habere (b c e i) se habere (a) graviter ferre (f). Euthym. erklärt *ἐνέχειν* durch *ἐγκοτεῖν, ὀργίζεσθαι*, ebenso Hesych. *ἐνεῖχον· ἐχόλουν* (rectius *ἐχολοῦντο*, vide Wolf ad Mrc. l. c), *ὠργίζοντο*. Von den spätern Hammond u. A. A. bei Wolf zu Mark. VI, 19, von den neuesten Fritzsche (zu Mark. l. c), proprie locutio est elliptica. Plene dicebatur *ἐνέχειν χόλον τινί* animo suo iram adversus aliquem habere. Sed e multo usu (?) nemo posthac ellipsis memor fuit. Eustath. erklärt *ἐνέχειν* durch *τὸ κατά τινος ἔχειν*, wozu Steph. thes. I, 1340 bemerkt: eodem certe modo dicimus en avoir à quelcun, dasselbe nochmal zu *ἐνέχειν σοι* j'en ay à toi (1343), letzteres entspricht unserm „aufsäßig sein," u. diese Bedeutung vindicirt ihm auch Pass.: „b) einem aufsäßig sein, abs. u. *τινί* N. T." Ebenso

Mey. „sie fingen an entsetzlich zu spannen auf ihn, was nach dem Zusammenhange von feindseliger Gespanntheit (Auffäßigkeit) zu verstehen ist." Dazu paßt auch 1 Mos. XLIX, 23 wo die LXX שטם (= שטן, satan, anfeinden) mit ἐνέχειν geben, während sie für dasselbe (שטם) L, 15: μνησικακέω (nachtragen, des erlittenen Bösen eingedenk sein) setzen. Die Vulg. hat insistere, „zusetzen, anfeinden," was die äußere Folge des mehr innerlichen ἐνέχειν (auf der Muck haben) ist. ἀποστοματίζω vom Munde hersagen (abmunden) auswendig sagen, mit Accus. der Pers. (transitiv): einen abmunden abfragen, memoriter recitare jubeo (Steph. III, 1050), si verum est quod Poll. scribit, Platonem alicubi ἀποστοματίζεσθαι τοὺς παῖδας dixisse, pro ὑπὸ τῶν διδασκάλων ἐρωτᾶσθαι τὰ μαθήματα ὡς ἀπὸ στόματος λέγειν — Ita et Suidas annotat τὸν διδάσκαλον dici ἀποστοματίζειν, ὅταν κελεύει τὸν παῖδα, λέγειν ἅττα ἀπὸ στόματος. Euthymius zu unf. Stelle τὸ δὲ ἀποστοματίζειν δηλοῖ τὸ ἀπαιτεῖν αὐτοσχεδίους — ἀποκρίσεις significat extemporales responsiones expetere. Der Wechsel zwischen transitivem u. intransitivem Gebrauche findet sich bei den Verbis auf — ιζω öfter, z. B. ἑλληνίζω sich wie ein Grieche zeigen, griechisch sprechen, transit.: griechisch machen, ins Griechische übersetzen. Der Text der Vulg. os opprimere gründet sich auf die Lesart επιστομιζειν, committere cum illo (b d e) conferre cum eo (c i) auf συμβαλλειν. os opprimere wie ἐπιστομίζειν heißt nur „zum Schweigen bringen," wie wir sagen „das Maul stopfen." Sachlich paßt es auch ganz gut. Das war eben die Noth der Pharisäer daß Jesus wohl sie, sie aber nie ihn zum Schweigen brachten. Keine Frage von ihrer Seite brachte ihn in Verlegenheit. Alle andern Deutungen des lat. Textes sind als sprachwidrig abzuweisen, vrgl. os opprime (ganz unser: halt's Maul) = linguam tene Ter. Ph. 5, 7, 93. Plaut. Asin. 3, 2, 40.

54. Ζητουντες Lachm. nach A C D u. der Mehrh. der Zeugen, getilgt v. Tisch. nach B L cop. minusc. ινα κατηγορησωσιν αυτου fehlt BL, von Tisch. gleichfalls getilgt; ebenso Mey. mit der kurzangebundenen Bemerkung: Beides sind Glosseme. ἐνεδρεύειν (einen Hinterhalt, eine Falle legen), θηρεύω (jagen) — oft im bildlichen Gebrauche.

Zwölftes Kapitel.

1. Ἐν οἷς ἐπισυναχθεισῶν — ἤρξατο λέγειν übersetze: in quibus, dum congregarentur — coepit dicere. Dieselbe Construktion findet sich bei Luk. noch Act. XXVI, 12 ἐν οἷς πορευόμενος — (V. 13) εἶδον u. Ebds. XXIV, 18 ἐν οἷς (αις Lachm.) εὗρόν με ἡγνισμένον. Das Relat. ἐν οἷς gehört zu ἐνεδρεύοντες αὐτόν (XI, 54), wie ἐν οἷς Act. XXVI, 12 zum vorausgehenden ἐδίωκον (persequebar) u. XXIV, 18 zu ἐλεημοσύνας ποιήσων — καὶ προσφοράς. Man darf darum nicht χρόνος ergänzen, sondern nur etwa πρᾶγμα (bei welchen Nachstellungssachen), u. Lachm. verbindet ἐν οἷς mit dem Vorausgehenden richtig ohne großen Anfangsbuchstaben. Wörtlich hieße also der Satz: „bei (unter) welchen (Nachstellungen), da sich versammelten — er anfing.“ Wir können statt des Relativs das Demonstrativ wählen: „bei dem, dabei, unterdem:“ nicht richtig aber scheint es mir, wenn man ἐν οἷς schlechthin für ἐν ᾧ u. dieses hinwider für ἐν τούτῳ (sc. χρόνῳ) nehmend, „indem, während dem“ übersetzt, als ob eine Zeitbestimmung von ἐπισυναχθεισῶν angegeben werden sollte. Schon der Plur. ἐν οἷς = ἐν τούτοις χρόνοις würde unpassend sein, da nicht von mehreren Zeitabschnitten die Rede ist. Die Vulg. der Syr. u. Ar. ließen εν οις ganz weg, erstere las mit D πολλων δε οχλων συνπεριεχοντων κυκλω. „Die Myriaden des Volkes“ d. i. das gesammte zahllose Volk. μυρίας auch sonst überhaupt eine „unzählbare Menge,“ siehe die Lex. Euthym. (oder ein Scholiast zu ihm) sagt: εἰώθαμεν μυρίους λέγειν τοὺς πολλούς. — πρῶτον gehört zum vorausgehenden λέγειν u. besonders μαθητάς „zu seinen Jüngern zuerst“ — das „hernach zum ganzen Volke“ fiel weg. Siehe dazu Tisch. πρωτον c. antecedentib coni. (ut et Gb Sz Ln) A C D E H K al pl. syr ect. B M Γ al nec ante nec post πρωτ. distingu. Wetst. Mtth. Mey. Ang. Oosterz. verbinden es mit προσέχετε „vor allem hütet euch.“ In ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις ist, wenn wir ἥτις vom einfachen Relativ ἥ unterscheiden, ὑπόκρισις das Subj. u. ἥτις (qualitativ u. generisch) das Prädicat: „als welcher (ein welcher) die Heuchelei ist.“ Das Subj. aber, wo es ganz allgemein gedacht wird, u. besonders bei einem nom. abst. bedarf des Artikels nicht. Der Grieche sagt εἰρήνη ἐστὶ τ'αγαθόν „der Friede ist das Beste.“ Matth. Gramm. §. 263 Anm.

3. Ἀνθ' ὧν verschieden von ἀνθ' ὧν I, 20; wir haben keine Attraction, sondern einen Relativsatz, den man im Deutsch. gewöhnlich durch das entsprech-

ende Demonstrativ gibt: „deßhalb wird gehört werden," statt: weßhalb gehört werden wird. Vrgl. zu ἀνθ' ὧν Pass. 1, 257 ἀνθ' ὧν in der Bedeutung wie ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα Ephes. V, 31 wo die LXX haben ἕνεκεν τούτου κ. τ. ἑ. zu 1 Mos. II, 24. Falsch ist die Uebers. ὅσα — εἴπατε „was ihr gesprochen haben werdet — wird u. s. w.", weil der Vordersatz in diesem Falle ἄν mit dem Conjunct. des Aor. haben müßte, vrgl. 1 Kor. X, 20 ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ si quis autem dixerit. 1 Joh. I, 6 ἐὰν εἴπωμεν u. s. w. Die Vulg. richtig dixistis, nur a hat dixeritis, Zum Aor. εἴπατε der auch bei Attikern vorkommt, siehe Buttm. S. 34 u. 49.

4, Μετὰ ταῦτα — nach diesen Dingen welche mit dem Tödten verbunden sind, Verfolgungen, Qualen u. s. w. „Der Plur. beruht auf der Vorstellung des Tödtens nach allen Gestaltungen des Herganges. S. Kühner II p. 423," Mey. περισσόν τι gehört zu ἐχόντων, μὴ ἐχόντων περισσόν τι = μηδὲν ἐχόντων περισσόν: „die nichts mehr (kein übriges) haben:" τί (der Singul.) sehr markant zu (Plural) μετὰ ταῦτα „nach diesen (Dingen) haben sie nichts mehr das sie einem zufügen könnten." Tisch. liest περισσότερον BEG al pl. Lachm. περισσον AD, die Vulg. entscheidet nicht da sie beides mit amplius gibt, Matth. V, 47 quid amplius (περισσον) facitis?

5. Zum Conjunct. τίνα φοβηθῆτε in abhängigen Fragesätzen siehe Curt. Gramm. §. 527 „es muß der Conjunctiv stehen bleiben, wenn ein Hauptstempus im Hauptsatze steht: βουλεύομαι πῶς σε ἀποδρῶ ich überlege mir, wie ich dir entkommen soll, delibero quo modo te effugiam." Die Vulg. quem timeatis. μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι „nach dem getödtet haben," nachdem er getödtet hat. Zum Infin. des Aor. ἐμβαλεῖν siehe Krüg. §. 53, 6. Anm. 9 „er kann auch zeit- u. dauerlos überhaupt das Eintreten einer Handlung, selbst einer zukünftigen, bezeichnen. τὸ γνῶναι ἐπιστήμην τοῦ λαβεῖν ἐστίν Pl."

6. Πωλειται Lachm. mit der Mehrz. der Hss. πολουνται Tisch. nach B u. einigen Minusk. Zum sprichwörtl. Gebrauche von as, assarius siehe Matth. X, 29. II, 398. ἐπιλελησμένον als Pass., wie Js. XXIII, 16 πόλις πόρνη ἐπιλελησμένη, civitas meretrix oblivioni tradita, Ps. XXX, 13 ἐπελήσθην ὡσεὶ νεκρὸς ἀπὸ καρδίας oblivioni traditus sum a corde quasi mortuus. ἐνώπιον bezeichnender als ἀπό, nicht: vergessen von Gott, sondern vergessen vor Gott, so daß Gott an ihn eben gar nicht denkt; die Vulg. hat sehr gut non est in oblivione coram Deo. Der Syr. „ist ein

herumirrendes (verborgenes بطن) vor ihm;" der Ar. „ist zu einem vergessenen gemacht worden (نسى IV, pass.).

7. Ουν von Lachm. eingeschlossen, Tisch. getilgt nach B L. Zu μὴ φοβεῖσθε neben μὴ φοβηθῆτε siehe Buttm. S. 18?. Zu διαφέρετε siehe Matth. VI, 26 I, 473.

8. Zur Construction von ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοί siehe Matth. X, 34, II, 499.

11. Ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας bildet zusammen einen sachlichen Begriff: die weltliche Obrigkeit gegenüber von συναγωγάς als der geistlichen. Ob beide Ausdrücke ἀρχή u. ἐξουσία unter sich begrifflich getrennt, oder als Synonyma betrachtet wurden, ist kaum zu ermitteln u. ohne Einfluß, einfacher scheint immer die letztere Annahme. Da wo ἀρχή u. ἐξουσία besondere Arten der Macht bezeichnen, bildet ersteres eine höhere, letzteres eine geringere Rangstufe. vrgl. Kol. I, 16 εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ (principatus), εἴτε ἐξουσίαι (potestates). Ephes. I, 21 ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς (principatum) καὶ ἐξουσίας (potestatem) καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος. Paulus liebt beide Wörter in Verbindung, stellt aber ἀρχή immer voran. Kol. II, 10 ὅς ἐστιν (Jes. Chr.) ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς (principatus) καὶ ἐξουσίας (potestatis). Das Abstractum ἀρχαί entspricht unserm „Regierungen," ἐξουσίαι „Obrigkeiten;" Grot. erklärt ἀρχάς durch ἡγεμόνας praesides, u. ἐξουσίας durch βασιλεῖς, aber kaum entsprechend. „Vor die Synagogen" absichtlich, statt „vor den hohen Rath (das Synedrium)," weil Jesus von Verfolgungen redet welche überall wider die Apostel ausbrechen werden, nicht blos zu Jerusalem. προσφερουσιν Lachm. mit der Mehrzahl, φερουσιν Tisch. nach D b q allein, während B L X εισφερουσιν (Vulg. inducent) haben. μεριμνατε Tisch. u. Lachm. unter dem Texte, im Texte μεριμνησητε nach B L Q. Sprachlich sind beide (der negative Imper. des Präs. u. der stellvertretende Conj. des Aor.) gleich richtig. η τι (nach πως) lassen nur wenige Zeugen aus. Tisch bemerkt: omissis istis oratio elegantior videbatur. Ex Mt non apte adsumptum dici potest. Zu ἀπολογεῖσθαί τι vrgl. Act. XXVI, 24 ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἀπολογουμένου" da er (Paulus) dieses zur Vertheidigung sprach," Thuk. III, 62, 4 καὶ τὰ μὲν ἐς τὸν μηδισμὸν τοσαῦτα ἀπολογούμεθα „u. das betreff des medisch (persisch) gesinnt sein rechtfertigen wir also." τοσαῦτα ἀπολογούμεθα dieß führen wir zur Rechtfertigung an. Auch VIII, 109, 2 steht ἀπολογ. mit dem Accus., u. bei den Spätern oft (Hertlein zu Thuc. l. c. Krüg. ebds.). Vrgl. auch Pass. I, 344. Ohne Obj. steht es Röm. III, 15 (als Gegensatz von κατη-

γορεῖν — eine Anklage erheben) eine Vertheidigung beibringen. Etwas anders scheint die Construction τὰ περὶ ἐμαυτοῦ ἀπολογοῦμαι Act. XXIV, 10: „ich werde das mich betreffende rechtfertigen (vertheitigen)," als reines Deponens, nicht als Medium (in reflexiver Bedeutung), wie Thuc. VIII, 109, 2.

13. Μερίσασθαι scheint im streng buchstäblichen Sinne zu stehen, gegen jede andere Art, sich mit dem Erben abzufinden. Exc. Decl. VI, 3 lex: major frater dividat patrimonium, minor eligat. August. de C. D. XVI, 20 Hinc fortassis (ex Gen. XIII, 9) effecta est inter homines pacifica consuetudo, ut, quando terrenorum aliquid partiendum est, major dividat, minor eligat — gehören nicht hieher.

14. Καθίστημι speciell vom einsetzen, erwählen, bestellen zu einem Amte, einer Funktion u. s. w. καθ. δικαστάς, ὕπαρχον, τυράννους. καθ. τινὰ ἐπὶ τὰς ἀρχάς „zu den obrigkeitlichen Aemtern einsetzen" Isokr. p. 260 A. 263 A. Pass. II, 1534. 2 Mos. II, 14 τίς σε κατέστησε ἄρχοντα καὶ δικαστὴν ἐφ' ἡμῶν. Zu μεριστής bemerkt Grot. recte dicitur, qui familiae herciscundae (Erbschaftstheilung), aut communi dividundo aut finibus regundis arbiter sumitur. κριτην Lachm. B D L wofür auch Mey. δικαστην Tisch. A E u. die Mehrh. mit der Bem. at δικ. nusquam nisi Act. 7, 27, 35. δικαστής (Richter) der gerichtlich nach Recht u. Gesetz, κριτής der in den übrigen Lebensverhältnissen nach Billigkeit u. Menschenverstand entscheidet. Doch steht δικαστής auch im weitern Sinne Thuk. IV, 83, 2 ἑτοῖμος ὢν Βρασίδᾳ μέσῳ δικαστῇ ἐπιτρέπεν. Schol. μεσίτῃ καὶ διαιτητῇ.

15. Ὁρᾶτε „sehet, sehet zu" — als Warnung öfter, bald mit καί bald mit dem Conj. des folgenden Verbums, vrgl. Matth. VIII, 4 ὅρα μηδενὶ εἴπῃς (ebenso Mark. I, 44), XVI, 6 ὁρᾶτε καὶ προσέχετε. Zu φυλάσσειν mit ἀπό „hüten etwas, (med. sich hüten vor etwas," siehe 2 Thess. III, 3, 1 Joh. V, 21; der Gen. steht Jud. 24 ἀπὸ πάσης πλεονεξίας (hütet euch) vor jeder Art des Geizes oder der Habsucht — letzteres entspricht etymologisch genau dem griech. Worte; im latein. avaritia ist die Wurzel av, davon av — eo, avidus, von ἄω, ἄημι wehen, blasen, schnauben, also Gier im allgemeinen. οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν — ἡ ζωὴ — ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων wörtl.: „das Leben ist aus der Habe nicht im überflüssig haben," das heißt: das Leben kommt aus dem Besitze nicht durch den Vielbesitz; nicht der Vielbesitz ist es der das Leben aus dem Besitze bedingt. Das Leben ist das leibliche, physische Leben das aus der Habe, aus dem was man hat, genährt wird; dazu, um das Leben zu erhalten, gehört nicht ein viel haben, ein Ueberfluß

an Habe u. Gut. Die engere Fassung durch τινί, αὐτοῦ, αὐτῷ ändert am Sinne u. an der grammatischen Construction nichts; sie wurden nur weggelassen, weil ihre Beibehaltung eine ganz genaue Uebers. ins Deutsche unmöglich macht. Nicht dadurch daß Jemand überflüssig hat, kommt sein Leben aus seiner Habe (aus seinem Hab u. Gut). περισσεύειν ohne Obj., das in ὑπαρχόντων enthalten ist; τινί zu περισσεύειν, ebenso die Negation die mit Nachdruck voransteht. Die Vulg. übersetzt wörtlich, aber ganz deutlich non in abundantia cujusquam vita ejus est ex his quae possidet. Der Syr. hat frei: „denn nicht im Ueberflusse der Güter ist das Leben." Zu ܗܘܐ pleonastisch nach der Negation ܠܐ siehe Uhlemann Gramm. d. Syr. Spr. §. 68 4. Anm. S. 202. In gleicher Weise lautet der Ar.: „denn nicht ist das Leben des Mannes im Ueberflusse seiner Güter." Beide verbanden ἐκ τῶν ὑπαρχ. mit περισσεύειν. Dasselbe thut (aber unrichtig) auch Grot. mit der Bemerkung trajiciendi more Lucae perquam familiari. Wo sind die Belege? Zur Unterlassung der Inklination αὐτοῦ ἐστίν (Lachm. u. Tisch.) siehe Buttm. ausführl. Gramm. I, S. 65: „Hermann der in allen solchen Fällen wol etwas zu leichthin annimmt, daß consequente Irrthümer der Grammatiker in die gangbare Schrift gekommen seien (de Em. Gr. Gr. p. 72) schreibt von φῶς μοῦ, γυναικῶν τινῶν, ἄνδρα μοῦ u. s. w." Auch (Alex.) Buttm. S. 6. 7. υπαρχ. αυτω L. u. T. mit B D F.

16. Das Verb. εὐφορέω kommt nur bei den Spätern vor, das Adj. εὔφορος (u. φόρος allein) sehr häufig auch bei den ältern. ηυφορησεν Lachm. ευφορησεν Tisch. siehe Buttm. S. 30. ἡ χώρα das Feld, Grundstück, Euthym. χώραν τὰ γήδια λέγει.

18. Die Scheune (ἀποθήκη, horreum) war im Oriente gewöhnlich ein unterirdischer (Keller-) Raum; aber daß dieß bei großem Grundbesitze nicht überall anging, lehrt schon die Natur der Sache; wo hätte man den Wein u. das Oel u. s. w. hingethan? Vitruvius unterscheidet an einem Wirtschaftshause, wie es der Landmann braucht, ausdrücklich cryptae u. horrea. Der Weinkeller soll gegen Mitternacht, der Oelkeller gegen Mittag liegen; die Getreideböden seien hoch, gegen Mitternacht u. wegen der Feuersgefahr außerhalb des Areals der Wohnhäuser; sie werden ausdrücklich tabulata genannt, u. Boden u. Wände (mit kleinen Fenstern) werden genau beschrieben, Vitruv. VI, Varro I, 13, 1—5. Colum. I, 6, 9—20, auch sagt man tabulatum exstruere, destruere. Daß unsere Stelle eigentliche Scheunen (einen Hochbau) bezeichnen wolle, sieht man schon an den Ausdrücken „abbrechen u. aufbauen;" gegen Mey. der auch

hier an unterirdischen Vorrathskammern festhält (zu Matth. III, 12). γενηματα L. u. T., zwei ν haben sie nur in γεννήματα ἐχιδνῶν. Von leblosen Erzeugnissen haben die codices γένημα; gerade hier also wäre zwischen γενήματά μου u. γεννήματά μου den großer Unterschied. Phryn. mißbilligt γέννημα von den Früchten (Eclog. p. 286), während es von lebenden Wesen so oft vorkommt, daß Hesych. γέννημα geradezu mit παιδίον erklärt. Eine solche Unterscheidung läßt sich in den LXX aus Mangel an genauerer Vergleichung der Hss. nicht strenge nachweisen, doch hat Tischd. (Vet. Test. juxta LXX, 1860) neben γεννηματα überall γενηματα als Variante, wo es fructus bedeutet; 1 Mos. XLI, 34 γενηματα της γης, 3 Mos. XXV, 21 τα γενηματα ημων, XXVI, 4. Hab. III, 17 γενηματα εν ταις αμπελοις. Pass. hat die Form γενημα nicht, Biel. thes. philolog. eifert gegen Phryn. und Thomas welche γεννημα von Früchten gebraucht nicht anerkennen wollen. Fritzsche (zu Mark. XIV, 25) verwirft die Form γενημα gleichfalls, trotzdem daß optimi libri, optimi codices, multi codices, non pauci, wie seine eigenen Worte sind, γένημα haben. γένημα verhält sich zu γένεσις wie εὕρεμα zu εὕρεσις, vrgl. noch ῥῆμα vom Verbalstamme ρε, γένετις genitor, γενητός qui gignitur, ἀγένητος qui ortum non habet.

19. Zum anschaulichen κείμενα (daliegend, aufbewahrt, gehäuft) vrgl. Jl. α, 124 οὐδέ τι πω ἴδμεν ξυνήϊα κείμενα πολλά, u. noch oft vom vorhanden, vorräthig, niedergelegt sein eines Gutes, Besitzes u. s. w. εὐφραίνου „sei heiter (lustig)," von den Tafelfreuden (vrgl. XV, 23, daher die Vulg. epulare) aber auch im weiteren Sinne, als Synonymum zu χαίρειν Apok. XI, 10, u. in Verbindung mit καρδία Act. II, 36. Die Cod. c e i haben jucundare.

20. Ἄφρων (— Unverständiger, Wurzelstamm pran' leben, skr. prân-a Hauch, φρόνις, φρόνησις φρήν zunächst animus, Hauch, Geist, Verstand) ist die Uebersetzung des hebr. Wortes נבל vrgl. Ps. XIII, 1 εἶπεν ἄφρων. Das hebr. נבל heißt seinem Wurzellaute nach (von נבל welken, schlaff sein, verwandt mit אבל ,נפל) eigentlich physisch welk, fade, wie insipidus (sapere) fatuus, ein welker, saftloser Mensch. Doch kommt es nur im geistlichen Sinne vor, ein Mensch der ohne Weisheit im höhern Sinne ist, weil er ihre Quelle, den Geist Gottes, in sich erstickt, gleichsam das Salz das ihm erst den rechten Geschmack gibt, das ihn zum höhern Leben würzt und vor Verderbniß bewahrt, dumm gemacht hat, so daß er nun abgeschmackt u. faul geworden ist, erfüllt mit fleischlicher, weltlicher statt mit göttlicher Erkenntniß u. Gesinnung. Diese Verkehrung des Verstandes (Verblendung u. Bethörung)

spricht sich in dem Grundsatz „es ist kein Gott“ als Gottlosigkeit aus, die damit zusammenhängende Verkehrtheit des Herzens in schlechten Thaten und Lasterhaftigkeit. Siehe Hupfeld zu Ps. XIV, 1 (I, 272), ebenso Delitzsch der noch bemerkt: „In Benennungen des Unweisen ist die alttest. Sprache ungemein reich. Die untersten Sprossen dieser Scala bilden der Einfältige פֶּתִי u. der Alberne כְּסִיל, die obersten der Narr אֱוִיל und der Tolle הוֹלֵל. In der Mitte liegt der Begriff des Thoren נָבָל in welchem sich mit der Unweisheit Keckheit, Dreistigkeit, Frechheit verschmelzen; es heißt so der welcher den gemeinschaftlichen u. insbesondere israelitischen Glauben freigeisterisch (syn. לֵץ) verläugnet, der welcher gemeinmenschliche und insbesondere israel. Sitte bubenhaft (syn. עָוִל) durchbricht (Psalter, I, 104).“ Für die specivische Bedeutung Leben von ψυχή hier entscheidet die ganze Phrase sowie V. 22 wo ψυχή neben σῶμα als leibliches dem geistigen entgegengesetzt wird. ἀπαιτέω abfordern, wie man eine Schuld abfordert; genau so steht es VI, 30 (— von einem fordern was ihm nicht gehört) u. durchweg im Sprachgebrauche der LXX wie der Klassiker, daher vom Tribut eintreiben u. s. w. Das Leben wird in der bibl. Sprache als eine Schuld dargestellt die man abbezahlen muß, oder als ein Darlehen das man zurückgeben muß. Weish. XV, 8 „mit verwerflicher Bemühung formt einen Gott aus demselben Lehme er der, vor kurzem selbst aus der Erde geworden, nach kleiner Frist dahin zurückkehrt woher er genommen ist, wenn von ihm abgefordert wird des Lebens Schuld (oder Darlehen, τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος).“ Vom menschlichen Ich wird das Leben oder die Seele insofern sie identisch ist mit dem Leben abgefordert, nicht die Seele insofern sie der unsterbliche Geist, das Ich selbst ist. Etwas anders wäre es, wenn der Satz lautete: deine Seele wird abgefordert von der Welt, von deinen Gütern. ἀπαιτοῦσιν — „der Plur. der Kategorie, welcher daher nicht hindert, als das nicht genannte Subjekt Gott selbst zu denken,“ Mey., vrgl. Matth, 11, 20. Win. S. 158. Doch siehe dagegen Buttm. S. 67: „Die meisten der bei Winer p. 200 (158) allegirten Stellen, wo umgekehrt der Plural statt des Sing. zu stehen scheint, gründen sich auf keinen bestimmten Sprachgebrauch u. muß daher die Erklärung des Plur. der Exegese der einzelnen Stellen überlassen bleiben.“ Einfacher ist jedenfalls, an unserer Stelle die Erklärung des Plur. als Bezeichnung des unbestimmten man, welches durch die dritte Person Plur. Act. oder Med. u. dritte Person Sing. Pass. ohne fühlbaren Unterschied ausgedrückt wird, weßhalb auch beide Ausdrücke in Einem Satz vereinigt vorkommen, Luk. XII, 48. vrgl. Buttm. S. 118. Beachtenswerth ist hiebei besonders das Präsens (ἀπαιτοῦσιν), denn dieses steht für

das unbestimmte Personalpronomen es, man); siehe Krüg. §. 61, 4, Anm. 7: „Die dritte Person des Plurals des Präsens steht ohne Subject für unser man u. s. w.“ Zu ἄφρων Voc. statt ἄφρον siehe Buttm. S. 122, 123.

22. Mit Unrecht behauptet Tholuck (Bergpr. 4. Aufl. S. 422) daß μεριμνᾶν „stets ein unruhiges, ängstliches Sorgen“ bedeute. In der Stelle Luk. X, 41 steht ausdrücklich περὶ πολλά zur nähern Bestimmung dabei. Entscheidend ist 1 Kor. VII, 32, 33, 34 μεριμνᾶ τὰ τοῦ κυρίου dreimal wiederholt entgegen dem μεριμνᾶ τὰ τοῦ κόσμου. Daß μεριμνᾶν sich von ζητεῖν unterscheide, wird Niemand bestreiten, es ist ja im Deutschen sorgen (kümmern) auch nicht gleichbedeutend mit suchen. Man kann sein tägliches Brod recht wohl suchen, ohne sich zu sorgen. Eine etymolog. Analyse μεριμνάω von μερίζω, μεριζόμενος, μερίμενος, μερίμενα (μερίμνη) theilen, führt uns nicht weiter als zur Thatsache, daß die Sorge das Gemüth theile, zwiespältig mache, was gleichfalls Niemand leugnet. Doch reducirt Benfey μεριμνα auf die Stammwurzel μαρ, σμαρ skr. smri, davon μάρ-τυρ (skr. tri. Erinnerer), μέρ-ιμνα (part. med. subst.) häufige Erinnerung, Sorge: womit er auch (smar—ana Bedauern) das deutsche Schmerz combinirt. ψυχή Leben, kann man in dem zu Matth. VI, 25 entwickelten Sinne auch mit Seele übersetzen; wegen des Vorausgehenden behielt ich Leben bei. Das Obj. zu μεριμνᾶτε ist τί φάγητε, nicht τῇ ψυχῇ, da μεριμνᾶν den Accus. regiert. „Sorget nicht (seid nicht bekümmert) für das Leben,“ ist wenigstens ungenau. Doch will Buttm. S. 161 μεριμνᾶν zu den Verbis rechnen welche (nach Umständen) mit drei Kasus konstruirt werden könnten; aber wie mir scheint mit Unrecht, da wir ein Obj. zu μεριμν. haben, u. der Dativ τῇ ψυχῇ ganz sprachrichtig als Kasus des Beweggrundes dem latein. Ablativ entsprechend erklärt werden kann. Auch redet Jesus nicht von sorgen um das Leben sondern um die Speise.

23. Γαρ von Lachm. nach B D L b c e eingeklammert, von Tisch. nach A E G gestrichen. Zum Neutrum πλεῖον siehe Buttm. S. 112; Beispiele zum Adj. im Neutrum als Prädikat aus den Klassikern, Krüg. §. 43, 4. Anm. 11. τρυφή Ernährung, Speisung, weniger Speise, ebenso ἔνδυμα die Bekleidung, das Bekleidet werden, weniger das Kleid. Das Leben u. seine Ernährung, der Leib u. seine Bekleidung werden in ein gegenseitiges Verhältniß gebracht, nicht Leben u. Speise, Leib und Kleid ganz im allgemeinen.

24. Ταμεῖον, oben V. 3 u. Matth. VI, 6. XXIV, 26 Kammer (ein abgeschlossenes Gemach) im weitern Sinne, hier (neben ἀποθήκη) Vorrathskam-

mer, doch nicht Keller gegenüber von Scheune. In unserm Verse wurde das Subj. des abhängigen Satzes als Object mit dem Hauptsatze construirt *κατανοήσατε τοὺς κόρακας, ὅτι* für *κατανοήσατε, ὅτι οἱ κόρακες,* das Verb., *κατανοεῖν* mit *ὅτι* auch bei Klassikern. In *οἷς οὐκ ἔστι* haben wir einen plötzlichen Uebergang in die Relativconstruktion, *οἷς οὐκ ἔστιν* ist coordinirt dem *ὅτι οὐ σπείρουσιν*, also *οἷς* gleich *ὅτι αὐτοῖς,* eine Art der Construktion die bei Lukas öfter als bei einem andern vorkommt. Wenn wir *κόρακας* als Subjekt zum abhängigen Satze ziehen, wird die Relativconstruction ganz regelrecht: *ὅτι οὐ σπείρουσι οὐδὲ θερίζουσιν οἱκόρακες οἷς οὐκ ἔστιν.*

25. *Μεριμνων* Lachm. nach überwiegenden Zeugen; Tisch. tilgt es obgleich es nur D fehlt, ebenso läßt er *ενα* aus u. setzt *προσθειναι* nach *ηλικιαν αυτου* mit der Bemerk. nimirum facile intelligitur versum istum aut cum Mt. consentientem edendum esse aut ex auctoritate testium paucorum probatissimorum tribus locis differentem. Aber testes probatissimi möchte nicht jeder zugeben. Zu *ἡλικία* siehe II, 52. IV, 483, u. Matth. VI, 27. Es sei hier nur bemerkt, daß von den alten latein. Texten d ad aetatem suam u. e ad statum aetatis suae haben.

26. Zu *οὐδέ* im Bedingungssatze siehe Buttm. S. 297 a. 298 c. Anm. *ουδε* Lachm. B L Q T, Tisch. A E G u. s. w. *ουτε* mit der Bemerk. mihi non dubium videtur quin fatiscente Graecitate et. *ουτε* pro *ουδε* sit dictum; hinc videndum est ne emendationem paucorum testium sequamur. Buttm. S. 315 „ob statt *οὐδέ* in der sinkenden Gräcität überhaupt durch Nachlässigkeit *οὔτε* gebraucht wurde, was die Hss. des N. T. öfters statt *οὐδέ* haben u. Tschf. jetzt mehrmal in den Text aufgenommen hat, ist noch weiterer Untersuchung bedürftig."

27. *Κατανοήσατε τὰ κρίνα, πῶς* gleich mit *κατανοήσατε, πῶς τὰ κρίνα,* die Partikel *πῶς* als Relativum quomodo. Tisch. tilgt *αυξανει* und *κοπια* u. liest *πως ουτε νηθει ουτε υφαινει* nach D neque texunt b c.

28. *Σημερον εν αγρω οντα* Lachm. A K M Q it vlg. Tisch. aber *ει δε εν αγρω τον χορτον* nach B L. *αμφιαζει* Lachm. B. in den LXX öfter abwechselnd mit *ἀμφιέννυμι* auch bei andern spätern Prosaikern, Themist. or. 20. p. 287. Dind. siehe Pass. I, 142. Tisch. *αμφιεζει* D L wofür sich auch Mey. entscheidet, weil sich *ἀμφιάζω* nur in den LXX finde, was aber unrichtig ist. Zu *μᾶλλον ὑμᾶς* ergänzt Bornem. *ἀμφιέσει*, aber eine Aenderung des Tempus, ein Uebergang vom Präs. in das Fut. ist durch nichts

gefordert, an unserer Stelle vielmehr entschieden abzuweisen, da Jesus nicht sagt was Gott thun wird, sondern was er immerfort thut an den Menschen wie an den Lilien.

29. *Μετεωρίζειν* „zu einem *μετέωρος* (*ἀείρω* jon. *μετήρος*) machen, oder: wie ein *μετέωρος* handeln." Das Adj. *μετέωρος* bedeutet „hoch" im buchstäblichen u. bildlichen Sinne mit ziemlich weiter Ausdehnung, dann „schwankend, ungewiß" z. B. *μετεώρως ἔχειν* „ungewiß, zweifelhaft sein." Daraus folgt aber nicht daß beide Bedeutungen die primäre (sowohl buchstäbliche, als bildliche) u. die sekundäre sich auch dem Verbum mittheilen. Aus dem Sprachgebrauche läßt sich nur der erste (in die Höhe heben, Med. u. Pass. in der Höhe schweben) nachweisen. Die wenigen Stellen welche man für die zweite Bedeutung („schwankend, ungewiß machen") vorbringt, scheinen, so weit mir eine Controlle möglich war, nicht der Art sie zu bestätigen. Mey. zitirt dafür, ohne sie indeß selbst zu adoptiren, nach den ältern Erklärern Polyb. 5, 70, 10 u. zwei Schol. zu Soph. Oed. Tyr. 914 u. Eur. Or. 1537, ohne nähere Bezeichnung. Polyb. (l. c.) erzählt daß Kereas (*Κεραίας*) ein Befehlshaber des Ptolemäus zu Antiochus übergegangen sei, u. fährt darauf fort *ᾧ χρησάμενος μεγαλοπρεπῶς πολλοὺς ἐμετεώρισε τῶν παρὰ τοῖς ἐναντίοις ἡγεμόνων* — was Schweighäuser auf den man sich hier vorzugsweise beruft, übersetzt: qui munifice illum suscipiendo effecit, ut multorum animi e ducibus regis Aegyptii fluctuarent (Paris, Didot. 1852), u. woraus man für *μετεωρίζειν* selbst die Bedeutung „wankend, unschlüssig machen" folgerte. Aber die Uebers. ist zum mindesten nicht genau, u. der nächste Sinn immer „er regte auf, brachte unter sie eine große Aufregung," mit einer Anspielung auf das unruhige Meer das aber nie als Bild der Unentschlossenheit u. des Wankelmuthes gesetzt wird. Zur zweiten Stelle Soph. Oed. Rex 914 al. 905 finde ich das angebliche Schol. nicht. Die Stelle lautet *ὑψοῦ γὰρ αἴρει θυμὸν Οἰδίπους ἄγαν* — dazu fügt Nauk (Schneidewin, 3. Aufl.) als Schol. *μετέωρός ἐστι, ὑπερβαλλόντως ἄχθεται*, ein anderes Erfurdt (Soph. vol. V p. 288) *αἴρει θυμὸν οὐκ ὀργῇ ἀλλὰ λύπῃ*. Ed. Wunder (Soph. ed. 3. 1847) bemerkt „apte comparant editores Apoll. Rod. III, 368 *ὑψοῦ δὲ χόλῳ φρένες ἠερέθοντο* et Polyb. III, 82, 2 *μετέωρος καὶ θυμοῦ πλήρης*." Die ganze Stelle bei Polyp. lautet *εὐθέως μετέωρος ἦν ὁ Φλαμίνιος καὶ θυμοῦ πλήρης, δοξάζων ἑαυτὸν ὑπὸ τῶν ἐναντίων καταφρονεῖσθαι* extemplo efferre animos Flaminius graviterque indignari, quod se ab hoste spretum crederet (Paris. p. 175). Wie immer das Scholion lauten mag, so viel ergibt sich mit Gewißheit daß der Dichter den Oedipus nicht in einem Zustande des Schwankens u. der Unentschlossenheit son-

dern einer aufgeregten Seelenstimmung darstellt, der Schmerz **wühlt** seine Seelenkräfte **auf**. Das Scholion zur zweiten Stelle lautet wie es Wetst. mittheilt u. sich schon bei Wolf findet μετεωρίζεται τὴν γνώμην ὁ χόρος — aber was will dieß sagen? vielleicht „der Chor läßt (seine) Meinung in der Schwebe“ — vom Schiffe hergenommen das auf hoher See hin u. herschwankt, wie Thukid. das Verb. öfter gebraucht (vrgl. auch Polyän. p. 325 ταχέως εἰς τὸ πέλαγος μετεωρίζονται); aber es könnte auch bedeuten: der Chor hebt sich in die Höhe in Beziehung auf seine Ansicht, da sich der Chor an treffender Stelle über das Niveau des Zufalls zur göttlichen Vorherbestimmung erhebt. Auf die ganz vorübergehende Frage des Halbchores τί δρῶμεν; ἀγγέλλωμεν εἰς πόλιν τάδε ἢ σῖγ' ἔχωμεν möchte sich die Bemerkung des Scholiasten kaum beschränken. Darnach haben die alten (Suidas) u. die neuen Lexikographen (Heinr. Steph., Passow größ. Ausg.) mit Recht dem Verb. μετεωρίζειν die Bedeutung „schwankend, zweifelhaft machen“ nicht zuerkannt, gleichwie auch die griech. Erklär. (Euthym. Theoph. Clem. v. Alex.) nichts davon wissen. Munthe Observatt. philol. sagt: cum haec vox in N. T. sit ἅπαξ λεγομένη nec parum controversa, ei tutius immoramur significationi, quam usus loquendi suadet, maxime cum certi simus, Evangelistas non solicite conquisivisse voces novas et raras, aut raras et inusitatas vocum significationes, sed retinuisse voces, in vulgus, cui scriptione sua prodesse optabant, notas, usuque communi receptas vocum significationes. Loquendi autem, qui Lucae aevo viguit, usus ex συγχρόνοις Scriptoribus — unice est discendus. Hos inter Diodorus, qui hac voce admodum delectatur, et vel sexcenties repetit. Nun folgt eine Reihe von Citaten die μετεωρίζειν nach seiner ersten Bedeutung theils im buchstäblichen, theils bildlichen Sinne enthalten. Den letztern bezeichnet er unter andern also altis et sublimibus cogitationibus se pascere, rerum prosperarum successu nimis turgere et aureos montes in futurum sibi polliceri (p. 157 sqq.). Die Vulg. hat nolite in sublime tolli; der Syr. gibt nur den Sinn wie er ihn sich dachte: „es irre nicht umher (ܦܗܐ) in diesen Dingen euer Geist;“ ebenso der Arab. „u. seid nicht besorgt (همّ VIII).“ Ich glaube, μετεωρίζεσθαι bilde einen Gegensatz zu ζητεῖν; dem „suchen“ was am Boden geschieht, stellt Jesus das „auffahren in die Höhe,“ hoch fahren, wie wir sagen sich versteigen entgegen. Ein solches Warnen vor dem „sich versteigen“ in Ansprüchen u. Erwartungen, als ob ihnen die gebratenen Vögel in's Maul fliegen müßten, war ganz an Ort u. Stelle. Wie sehr sich die ältern Erklärer an μετεωρίζειν abplagten, kann bei Wolf, p. 668, u. wie schnell neuere damit fertig wurden, bei de Wette nachgesehen werden. Tholuck beruft sich, um dem μεριμνᾶν

die Bedeutung des ängstlichen Sorgens zu vindiciren, auf unsern Vers mit den Worten: „überdieß hat Lukas das unmißverständliche μὴ μετεωρίζεσθε." Doch woran hielt er sich, was erschien ihm als unmißverständlich, da sich zwei Uebersetzungen einander gegenüberstehen, „fahret nicht hoch" u. schwanket nicht" nec inter spem metumque fluctuetis, die noch unter den neuesten Vertheidiger gefunden hat? Oosterz. erklärt: „sich im Geiste so weit versteigen, daß man wie eine Lufterscheinung (!) glänzt, aber auch das Schicksal so vieler Irrlichter (!) theilen muß."

31. Zu πλὴν siehe VI, 24. IV, 520. παντα A D B c eingeklammert von Lachm. getilgt von Tisch. nach B E H u. s. w.

32. Εὐδοκέω das in den Evang. nur im Taufberichte u. einer Zitation aus dem A. T. (Matth. XII, 18) vorkommt, liebt der Apostel Paulus, um den ewigen, freien, gnädigen Rathschluß Gottes zu bezeichnen, 1 Kor. I, 21 εὐδόκησεν ὁ Θ... σῶσαι. Gal. I, 15 ὅτε εὐδόκησεν ὁ Θ... ἀποκαλύψαι. Es liegt darin der doppelte Begriff des „gefallen" d. i. beschließen (δοκεῖν, vrgl. I, 3 IV, 435) u. des wohl — gefallen (εὐ—δοκεῖν)," d. i. des gnädigen Beschließens, weßhalb es von Gott gebraucht nur seine Rathschlüsse zu unserm Heile bezeichnet. βασιλεία ohne eine Determination (τῶν οὐρανῶν, τοῦ Θεοῦ u. s. w.) kommt nur Matth. VIII, 12 υἱοὶ τῆς βασ. (XIII, 38), IX, 35 τὸ εὐαγγέλιον τῆς βας. u. Jak. II, 5 κληρονόμους τῆς βασ. vor; an allen diesen Stellen steht es im objectiven Sinne, wie sich aus υἱοί, κληρόνομοι, εὐαγγέλιον mit voller Gewißheit ergibt. Nicht hieher gehört Luk. XX, 29 διατίθεμαι ὑμῖν — βασιλείαν, schon weil der Artik. fehlt. In der Stellung der Worte liegt nichts besonderes, an εὐδόκησεν schließt sich naturgemäß δοῦναι ὑμῖν an; die Sacherklärung des δοῦναι wird durch ἡ βασιλεία bestimmt, nicht umgekehrt.

33. Ἐλεημοσύνην ist Prädicatsakkus. von δότε wozu τὰ ὑπάρχοντα das Obj. bildet: „u. gebet es als Almosen." ἐλημοσύνη wird mit ποιεῖν construirt, Matth. VI, 2, 3. Act. IX, 36. X, 2. XXIV, 17. Ganz parall. zu unserer Stelle ist XI, 41 τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην. Da ἐλεημοσύνη in seiner eigentlichen Bedeutung „Mitleid, Erbarmen" heißt u. erst davon abgeleitet, die aus Erbarmen kommende Wohlthat, so bezweifle ich, ob man überhaupt διδόναι ἐλεημοσύνην sagen könne. Es ist im Griech. gewöhnlich, das verschiedenen Verbis gemeinsame Obj. nur einmal zu setzen, um die Häufung der Pronomina zu meiden. Obwohl die neutestamentlichen Schriftsteller davon keinen starken Gebrauch machen, so fehlt es doch nicht an einer Reihe von Stellen dafür (vrgl. Buttm. S. 124. 125). Das lat. date eleemosynam entscheidet natürlich nicht, weil eleemosyna nur bei den kirchl. Schriftstellern

vorkommt. *ἀνέκλειπτος* neben *ἀνεκλιπής* das die LXX haben Weish. VII, 14 *ἀνεκλιπὴς θησαυρός* u. VIII, 18 *πλοῦτος ἀνεκλιπής*. Das Adjectiv *ἀ-ν-εκλειπ-τος* (nicht Verbaladject.) von *ἐκλείπω* entspricht seiner Bedeutung nach dem Partic. Präs. *ἐκλείπων* mit *ἀ* privat. „nicht — ausgehend, nicht — abnehmend" indeficiens, indesinens, die Vulg. non deficiens.

35. Zu *οἱ λύχνοι* gehört *ὑμῶν*: „eure Lenden, eure Lampen." Doch sind es nicht gerade Lampen die sie in den Händen tragen, sondern die überhaupt ihrer Sorge u. Pflege übergeben sind. *καιόμενοι* „angezündet" u. in Folge dessen „brennend". in manibus der gegenwärt. Vulg. hat von den alten Hss. nur c; Lachm. u. Tisch. (Nov. Test. trigl.) lassen es darum in ihren (latein.) Texte weg.

36. *Ἀνθρώποις* dem Sinne nach, wie sich aus *κύριον* u. V. 37 ergibt, Sklaven, aber nicht als ob es diese Bedeutung für sich allein schon hätte. Zu *γάμοι* siehe Matth. XXII, 2. Der Art. *τῶν γάμων*, weil die Hochzeit als eine den Dienern bekannte vorausgesetzt wird. *ἀναλύω* „abziehen, sich hinwegbegeben," davon dann auch „zurückkehren," im N. T. nur noch einmal vorkommend, bei den LXX ziemlich oft in der intransitiven Bedeutung abire, discedere. Jud. XIII, 1. 2 Makk. IX, 1. Ebds. XII, 7 *ἀνέλυσεν ὡς πάλιν ἥξων* discedebat tanquam iterum venturus. Weish. II, 1 *οὐκ ἐγνώσθη ὁ ἀναλύσας ἐξ ᾅδου* non agnitus est qui ex inferis reversus sit. *πότε* die Fragepartikel statt des relativen *ὁπότε*, in Folge der Hinneigung der neutestamentlichen Schriftsteller zur directen Aussageform. Vrgl. Win. S. 453: „Im N. T. herrschen die Interrogativformen auch für die indirecte Rede vor." Buttm. 215. B *ἀναλύσῃ* der Conj. bei (indirecten) Fragen, Beispiele siehe Win. S. 267. Zu *ἐλθόντος — αὐτῷ* Buttm. S. 269, 270.

37. *Παρελθών* gibt die Vulg. wörtlich transiens, wie Matth. V, 18, VIII, 28, XXIV, 35, aber nicht in der Bedeutung „hin u. hergehen," wie bei der Tischbedienung geschieht, da weder das griech. noch latein. Verb. diese Bedeutung hat, sondern „hinübergehen" von einem Platze zum andern, hier „hinzutreten," wie *παρέρχομαι* öfter vorkommt, weniger transire, doch findet sich: ipsum ad te transire jussi; transi ad uxorem meam. Der Syr hat gleichfalls wörtl. ܥܒܪ, der Ar. dem Sinne nach gut يَقِفُ (وقف, adstitit, stetit exspectans).

38. Tisch. u. Lachm. stimmen mit der Vulg. überein, nach A B P Q ect; D b c Iren. haben *τη εσπερινη* (vespertina); im übrigen siehe Tisch.

οἱ δοῦλοι (Lachm. mit der Mehrzahl) streicht Tisch. nach B D L e (erunt illi).

40. Καὶ ὑμεῖς „u. ihr," weniger „auch ihr," denn wir haben eine Schlußanwendung welche in der einfachsten Weise mit καί eingeleitet wird, keine Parallele, indem ein negativer Satz vorausgeht. γίνεσθε ἕτοιμοι „seid bereit," wie 1 Kor. XV, 58 ἑδραῖοι γίνεσθε, Gal. IV, 12 γίνεσθε ὡς ἐγώ, Ephes. IV, 32 γίνεσθε — χρηστοί u. s. w., da die Imperativform ἔστε im N. T. nicht vorkommt, nur die dritte Person ἔστω, ἔστωσαν. In ᾗ ὥρᾳ wurde das Nom. aus dem Hauptsatze in den Relativsatz hinübergenommen.

42. Οἰκονόμος, wie ἐπίτροπος Matth. XX, 8 das latein. dispensator oder procurator nach althebräischer Bezeichnung „der Hausälteste (1 Mos. XXIV, 2)" heißt derjenige Sklave (oder Freigelassene) der die Hausverwaltung besorgt u. die Sklavenfamilie unter seiner Aufsicht hat. In so ferne die Vorräthe ihm übergeben waren, hieß er auch procurator peni; letzteres wird hier speciell hervorgehoben. Er ist gesetzt über die Sklavenfamilie als procurator peni, daß er ihr von den Vorräthen austheile zur treffenden Zeit. θεραπεία die Dienerschaft, wie unser „Bedienung." σιτομέτριον „das Zugemessene, Bestimmte an Getreide," dann im weitern Sinne an allem was man zum Unterhalte braucht. Der procurator vertheilte dieß unter die Sklaven theils täglich, theils in größern Zeiträumen. Der Grammat. Donatus unter dessen Schülern sich der hl. Hieronymus befand, bemerkt (zu Ter. Phormio I, 1, 9): Servi quaternos modios accipiebant frumenti in mensem, et id demensum dicebatur, σιτομέτριον. Die Vulg. hat wörtlich tritici mensura, c frumentum. ἐν καιρῷ adverbial: zur rechten, bestimmten, festgesetzten Zeit.

45. Ἐὰν εἴπῃ, die Vulg. genau u. ganz richtig si dixerit: „wenn gesprochen haben wird der Knecht — wird kommen der Herr," oder, da das fut. ex. im Deutschen zu schwerfällig ist: „wenn spricht." Nicht zuläßig aber ist die Uebersetzung: „wenn spräche der Knecht;" denn wir haben den dritten hypothet. Fall in dem eine Behauptung aufgestellt wird, die der Hörende vorläufig gelten lassen soll, die als ein vorläufiges Factum zugelassen werden will.

46. Zu διχοτομήσει siehe Mt. XXIV, 51, III, 572. Wolf: Et dividet eum, ut Vulg. quem tuetur Boisius in Collatione p. 77 addens: dignum hypocritis supplicium est, ut qui dupplici sunt corde, in duo dissecentur, cujus supplicii insigne exemplum habe-

mus in Metio Suffetio apud Livium. Is itaque proprie accipi hanc vocem vult, ut denotet sectionem in duas partes. Nachdem er eine Reihe von andern Erklärungsversuchen aufgezählt, sagt er noch: Meo quidem judicio in explicatione hujus verbi respiciendum fuerit tum ad parabolam ipsam — tum ad scopum Domini — Si ad prius, non dubitem, per *τὸ διχοτομεῖν* intelligere dissectionem mediorum corporum. Statt dividet eum hat c bifariam dividet eum. Der Syr. hat ܦܠܓ (spalten, theilen) u. noch deutlicher der Ar. يشقه من وسطه dissecabit eum medium (wörtlich dissecabit eum quod spectat ad — من — medium ejus). *ἄπιστος* 1 nicht glaubwürdig, unzuverläßig, 2 nicht glaubend, ungläubig. Im N. T. Sprachgebrauche hat *ἄπιστος* nur die zweite Bedeutung, während dieß bei *πίστος* nicht der Fall ist; die synoptischen Evangel. gebrauchen *πίστος* in der passiven, regelmäßigen Bedeutung „zuverläßig, treu, dem geglaubt werden kann," während die active: gläubig, sei es als Nomen (*οἱ πίστοι*) oder als Adjectiv sich erst später einbürgerte.

47. *Καὶ μὴ ἑτοιμάσας*, Vulg. et (qui) non praeparavit mit ausgelassenem Objecte das sich aus dem ganzen Zusammenhange ergibt: „der nicht zubereitet hat" was zum Empfange des Herrn gefordert wird, der keine Bereitschaft zur Aufnahme seines Herrn getroffen hat. Dazu paßt als vollkommene Parallele *μὴ ποιήσας* „u. der nicht gethan hat," da *πρὸς τὸ θέλημα* sich auf beide Participia gleichbezieht u. *ἑτοιμάσας* u. *ποιήσας* zusammen den Gegensatz von *γνοὺς* bilden: „jener Knecht der den Willen seines Herrn gewußt u. nicht nach dessen Willen zubereitet u. gethan hat." Die Ergänzung *ἑαυτὸν* ist nicht zuläßig, weil es im Griech. so wenig fehlen könnte als im Latein. (praeparavit scil. se) oder im Deutschen; „nicht bereiten" heißt nie: sich nicht bereiten, bereit halten. *δαρήσεται πολλὰς* sc. *πληγάς* wozu schon Grotius mehrere Beispiele liefert Aristoph. *τυπτόμενος πολλάς*, Xenoph. *ὡς ὀλίγας παίσεις*, Demost. *ξαίνει κατὰ τοῦ νώτου πολλάς*. Zur letztern Stelle hat das Schol. *πληγὰς δηλονότι*. Andere siehe bei Wetst., Buttm. S. 71, 72 auch Krüg. §. 43, 3, 3. „Die üblichsten Ellipsen weiblichen Geschlechtes sind folgende: *ἡμέρα — πληγή*: *τοῦτον ὀλίγας ἔπαισε* Xen. Zum Akkus. *πολλάς* bei einem Verb. im Pass. siehe Buttm. §. 134. 6: „Daß in den §. 131, 5 behandelten Strukturen gleichfalls der Akkus. des abstracti bei der Umwandlung in Passiv stehen bleibt, ist bereits daselbst an Beispielen erörtert. Desselben Ursprungs ist die elliptische Wendung Luk. XII, 47."

48. *Παντὶ ᾧ ἐδόθη — παρ' αὐτοῦ*, die sogenannte attractio inversa, bei der das vorausgehende Nomen vom Relativ angezogen den Kasus desselben

annimmt, wie I, 73 S. 461. Attraction u. Anakoluthie treten hier in eine Construction zusammen.

49. Lachm. u. Tisch. bringen εἰ in unmittelbare Abhängigkeit von τί θέλω, so daß es dem Sinne nach gleichbedeutend ist mit ὅτι (τί θέλω εἰ ist gleich τί θέλω ὅτι, nicht so τί θέλω, εἰ), gemäß der Eigenthümlichkeit welche die Verba des Affectes im Griech. haben, die Construction mit εἰ wie mit ὅτι zuzulassen. Für εἰ regiert in diesem Sinne entscheidet sich auch Winer (S. 398 c. u. 479. b) u. Buttm. (S. 212, 52 u. 185, 8). Grotius aber u. Meyer denen andere folgen, lösen die Construction in zwei Sätze auf: τί θέλω; εἰ ἤδη ἀνήφθη. d. i. was wünsche ich? Wenn es schon angezündet wäre! Zur Gegenbemerkung Winers: „die Frage im Munde Jesu ist immer etwas gekünstelt," kommt hier noch der Umstand daß εἰ ohne Nachsatz keine Wunschsätze bildet: εἰ ἤδη ἀνήφθη heißt „wenn es angezündet wäre (conditionell)," nicht: wenn es doch angezündet wäre (optativisch). Nur in der Aposiopesis tritt dieses ein, Buttm. S. 339, 26, dazu S. 185, 10. Wenn Mey. bemerkt, „das εἰ bei θέλω wie bei den Verbis des Affectes — ist nicht sprachgebräuchlich," so kann man erwidern daß nicht θέλω allein stehe, sondern τί θέλω, wodurch es zu einem Verbum des Affectes wird, u. daß τί u. εἰ sich gegenseitig erklären, εἰ wirkt bestimmend zurück auf τί, dieses motivirt die Bedeutung von εἰ, was bei so kleinen Sätzen nicht auffallen wird. τί wie! nicht warum? vrgl. Matth. VII, 14, I, 477, was auch Mey. in der 4. Aufl. (S. 187) gegen seine frühere Behauptung zugesteht: „τί quam: wie enge ist die Pforte." Wenn Lachm. den Satz mit Fragezeichen, Tisch. mit Punkt schließt, liegt der Grund davon wohl nur in der verschiedenen Betonung: „u. wie wünsche daß es schon angefacht wäre?" daneben: „u. wie wünsche ich daß es schon angefacht wäre." Nach der Analogie von τί στενὴ κ. τ. ἑ. wo Lachm. auch Punkt hat, dürfte die Interpunktion Tischdfs. vorzuziehen sein. εἰ mit dem Indic. des Aor. bei einer nicht erfüllten, aber unzweifelhaften Sache kommt öfter vor, Krüg. §. 65, 5, 7 „Umgekehrt kann εἰ mit dem Indikativ auch eines historischen Tempus von einer nicht bezweifelten Sache vorkommen. So am häufigsten nach θαυμάζω u. a. Begriffen, wo es dem ὅτι synonym erscheint." Buttm. S. 185 der nicht εἰ mit dem Indik., wohl aber die Umschreibung eines Wunschsatzes mit θέλω εἰ eigenthümlich nennt. Auf noch andere Erklärungsversuche soll hier nicht weiter eingegangen werden, wenn z. B. Bornemann τί für cur, u. εἰ für ἐπεί nimmt: cur ignem volo in terram conjicere, cum jam accensus sit? oder Ewald: u. was will ich (d. h. darf es mich wundern), wenn es sich schon entzündete? Der gegenwärtige Text der Vulg. hat erklärend nisi ut, aber die ältesten Hss. haben si

oder nisi, nur F (bei Lachm.) nisi ut. Lachm. liest volo si accendatur (b. Hil.), Tisch. (trigl.) volo nisi (c L) eingeschlossen volo si, neben nisi ut. Der Syr. „u. ich wünsche daß es schon längst (ܐܠܘ ܡܢ ܟܕܘ) angezündet wäre.“ Der Ar. dem Sinne nach: u. ich will nichts (ما) außer daß (الا).“

50. *Βάπτισμα* gehört zu *ἔχω*, nicht als zweiter Objektsakkus. zu *βαπτισθῆναι*, weil *ἔχειν* mit dem Infinitiv oder einem Relativum, auch nach dem constanten N. T. Sprachgebrauche (vrgl. Matth. XVIII, 25 *μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι*, dasselbe Luk. VII, 42; XII, 4 *μὴ ἐχόντων — ποιῆσαι* u. s. w.), „können, vermögen“ bedeutet, was den Sinn alteriren würde. Statt baptismo der jetzigen Vulg., hat Lachm. auch Tisch. baptisma, F baptismum, Cypr. habere se aliud baptisma baptizari. *συνέχειν* zusammenhalten, dann: einengen daß man keine freie Bewegung hat, in diesem letztern Sinne gebraucht es Luk. allein, theils buchstäblich XIX, 43 *συνέξουσέ σε πάντοθεν* coangustabunt te undique, XXII, 63 *οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτόν*, auch VIII, 45; theils bildlich IV, 38 *συνεχομένη πυρέτῳ*, VIII, 37 *φόβῳ συνείχοντο*. In den Evang. steht es nur noch Matth. IV, 24 *βασάνοις συνεχομένους*. Nach hebräischer Anschauung ist enge, einengen, wie im Deutschen Angst im Latein. angustiae, durchaus Bild innerer Trübsal, oder äußerer Bedrängniß, wozu es keiner Beispiele bedarf. David betet: in der Enge machst du mir Raum (Ps. IV, 2); meine Engen (Beängstigungen) mache weit (Ps. XXV, 17) u. s. w. Diesen sicher stehenden Sprachgebrauch dürfen wir an unserer Stelle um so weniger aufgeben, als sich ihm *ἕως ὅτου* bis daß vollkommen anschließt. Sollte *συνέχομαι* die Bedeutung „wie drängt (treibt) es mich“ haben, welche de Wette für gerechtfertigt hält, dann würde wohl *ἵνα τελεσθῇ* oder der accus. cum infin. stehen. coarcto der Vulg. hat ganz dieselbe Bedeutung u. heißt nie „zu etwas drängen,“ sondern nur „zusammendrängen, zusammenpressen.“ Statt coarctor (Lachm. coartor) haben F u. b turbor, Ambros. angor, d urgueor. Der Syr. ܐܠܝܨ arctus, strictus; der Ar. جهد VIII partic. ich mühe mich ab, das nom. جَهْد studium, diligentia. Beide hebr. Uebersf. haben gut מה צר לי vrgl. Ps. XXX, 10 חנני י׳ כי צר־לי Vulg. miserere mei, Domine, quoniam tribulor. LIX, 117 ביום צר־לי (factus es refugium meum) in die tribulationis meae.

51. *Ἀλλ’ ἢ* nach einer Negation „außer, als.“ Das ist die Regel, u. auf sie reducirt Buttm. S. 320 ad n 13 unsern Satz, also „nicht sage ich euch,

als (außer) Theilung," d. h. nicht, sage ich euch, bin ich gekommen, als zu bringen Theilung. Win. dagegen nach Krüg. (de formulae ἀλλ' ἤ natura et usu. Brunsvic. 1834) u. Klotz ad Devar. pag. 31, leitet ἀλλ' an unserer Stelle nicht von ἀλλά sondern ἄλλο ab: „ich bin nicht gekommen auf Erden zu bringen anderes als Zwietracht." Ihnen folgt Mey. der ἀλλ' ἤ geradezu mit „sondern nur" übersetzt, u. bemerkt, „aus ἄλλο u. ἤ entstanden, ohne daß jedoch ἄλλ' ἤ zu schreiben wäre." Die erstere Erklärung ist sprachgemäßer, da ἀλλ' ἤ häufig vorkommt, ἀλλ' ἤ für ἄλλ' ἤ u. dieses widerum für ἄλλο ἤ selten, zumal die N. T. Schriftsteller die Elision nur in den gewöhnlichsten Formeln zu denen ἀλλ' ἤ gehört anwenden, u. sich für die Elision des ο außer τοῦτ' ἐστιν kein Beispiel mehr findet, vrgl. ἄλλο ἔπεσεν Mark. IV, 7, 8. Beachtenswerth scheint mir die Stellung von εἰρήνη, das vielleicht eben deßwegen voransteht, um die elliptische Construction mit ἀλλ' ἤ möglich zu machen; παρεγηνόμην δοῦναι ἐν τῇ γῇ εἰρήνην; οὐχὶ λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν enthielte eine unerträgliche Härte welche bei unserer Wortstellung vermieden wird. Mit der Ergänzung lautet der Satz οὐχὶ λέγω ὑμῖν παρεγενόμην ἀλλ' ἢ δοῦναι διαμερισμόν. δοῦναι διαμερισμόν ein Zeugma; Matth. hat βαλεῖν was sich enger an διαμερισμόν anschließt. sed der Vulg. kommt wahrscheinlich daher daß sie mit D nur ἀλλά las. Im Deutschen ist uns allerdings bloß die Uebers. mit „sondern nur" möglich; doch gibt dieß bloß den Sinn nicht den Wortlaut selbst. δοκέω dafür halten, gerne von einem falschen Matth, III, 9. VI, 7. Mark. VI, 49. X, 42, oder einem zweifelhaften, unsichern Matth. XVII, 25 u. s. w.

53. Zu νύμφη siehe Pass. νύμφη Braut, das lat. nupta. Der ursprüngliche Stamm war vielleicht νυβω, nubo verhüllen. Daher a) junge, neuvermählte Ehefrau, b) jede verheirathete Frau, doch meist mit dem Nebenbegriffe verhältnißmäßiger Jugendlichkeit, wie Od. 4,743, wo Eurykleia die viel jüngere Penelope νύμφα φίλη nennt. Daher bei den LXX im N. T. u. bei den K. Sch. Schwiegertochter im Gegensatze zur Schwiegermutter. Zum Sprachgebrauche der LXX vrgl. 1 Mos. XI, 31 τὴν Σάῤῥαν τὴν νύμφην αὐτοῦ Saram nurum suam. XXXVIII, 24 ἐκπεπόρνευκε Θάμαρ ἡ νύμφη σου. Ruth. I, 22. In derselben Bedeutung steht im Hebr. כַּלָּה.

54. Νεφέλην Lachm. A B L, την νεφ. Tisch. D E u. die Mehrzahl der Zeugen. Vor ομβρος hat Lachm. eingeschlossen οτι nach A c, parallel dem οτι im folgenden Verse; beidemal ist es mit daß zu übersetzen, denn Lachm. u. Tisch schreiben λεγετε οτι (nicht λεγετε Οτι). ὄμβρος, lat. imber, Vulg. nimbus, der Regenguß, Platzregen, stärker als ὑετός, pluvia, Regen,

zu dem es in Gegensatz tritt wie das Außerordentliche zum Gewöhnlichen, z. B. 5 Mos. XXXII, 2: „Es träufle wie Regen (ὑετός, מָטָר) meine Rede — wie Regenschauer (ὄμβρος, שְׂעִירִם) auf das Gras.“ Weish. XVI, 16 ξένοις ὑετοῖς καὶ χαλάζαις καὶ ὄμβροις διωκόμενοι — novis aquis et grandinibus et pluviis persecutionem passi. Sir. XLIX, 10 καὶ γὰρ ἐμνήσθη τῶν ἐχθρῶν ἐν ὄμβρῳ. Hesych. gibt ὄμβρος durch χοιρίδιον ἢ ὑετός, procella vel pluvia. Döderl. combinirt imber, ymber, ὄμβρος u. hiems, hyemps, hibernus, u. bestimmt den Unterschied von pluvia, imber u. nimbus: ut illud in bonam partem dicatur, quatenus terram et segetes solis ardoribus torrentes recreet, nostr. Landregen; hoc utrumque in malam, quatenus serenam coeli temperiem turbent, et quidem imber cum frigore et tempestate, nimbus quod cum nebulis conjunctus sit. Vrgl. Forcellini I, 459.

56. Πρόσωπον siehe Matth. XVI, 3, II, 552. Der Grieche sagt auch προσ. νεώς das Vordertheil des Schiffes, πρ. φιάλης der Theil des Pokales aus dem man trinkt, Pass. III, 1238. Nicht hieher gehört 1 Mos. II, 6 πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς omnis superficies terrae. δοκιμάζειν hat die doppelte Bedeutung prüfen, untersuchen, u. billigen, für Werth halten, mit folgendem Infinitiv, siehe Röm. I, 28. Hier steht es im erstern Sinne: das Aussehen des Himmels u. der Erde prüfen, untersuchen, damit enge zusammenhängend „würdigen, nicht unbeachtet lassen.“

57. Κρίνειν ἀφ' ἑαυτοῦ wie XXI, 30 γινώσκειν ἀφ' ἑαυτοῦ „von selbst richten, von selbst erkennen“ so daß man dazu keines Andern bedarf. Vrgl. Krüg. §. 68, 16, 7: „Das Ausgehen einer Wirkung bezeichnet ἀπό — Hieher gehört ἀφ' ἑαυτοῦ aus eigenem Antriebe; ἀφ' ἑαυτῶν καὶ οὐ τοῦ πλήθους κελεύσαντος ταῦτα εἶπον Thuk. 5, 60, 1 (ed. Krüg. II, 58, 59). ἀπ' ἐμαυτῆς ἐγὼ τεκμαίρομαι Sph. zu unterscheiden von ἐφ' ἑαυτοῦ für sich: αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἐχώρουν Xen. Krüg. §. 68, 40, 6. κρίνειν τὸ δίκαιον gibt die Vulg. judicare quod justum est. Dabei blieb man auch z. B. Euthym. ἀφ' ἑαυτῶν οὐ νοεῖτε τὸ καλόν, Bornem. der die Worte Marklands zitirt: id est cur vero non exemplum petentes ab eo quod ordinarie inter vos ipsos fit, quod justum est judicatis? Mey. „— so ist es auch außerdem unerklärlich, warum ihr nicht von selbst, u. zwar nach Maßgabe gewöhnlicher Schuldverhältnisse, beurtheilet, was euch als Pflicht obliegt.“ Aber ich zweifle daß dieß ganz richtig sei; denn zwischen κρίνειν ὃ δίκαιόν ἐστι vrgl. Act. IV, 19 εἰ δίκαιόν ἐστιν — κρίνατε, 1 Kor. X, 15 κρίνατε ὑμεῖς ὅ φημι, u. zwischen κρίνειν τὸ δίκαιον scheint

immerhin ein Unterschied zu sein, zumal der letztere Ausdruck bei den Klassikern wie in den LXX „gerecht richten," bedeutet, Isokr. p. 298 D κρίνειν τὸ δίκαιον, Job. XXXVII, 22 (23) ὁ τὰ δίκαια κρίνων, ohne Artikel Aristot. Pol. 3, 10, 5 κρίνει ἄμεινον ὄχλος πολλὰ ἢ εἷς ὅστις οὖν. Thuk. VI, 39, 1 κρῖναι ἄριστα τοὺς πολλούς. Für sich allein ohne nähere Sinnbestimmung heißt κρίνειν τὸ δίκαιον besonders im bibl. Gebrauche des Verb. κρίνειν, wornach es mit einem Akkus. immer richten bedeutet, nur „gerecht richten", κρίνειν τό δίκαιον (substantivirtes Adj. das Recht) = κρίνειν δίκην nach den Forderungen des Rechtes richten. Und ich meine, man dürfe bei dieser sichern Bedeutung der Redensart bleiben. „Gerecht richten" außerhalb des Gerichtes heißt „richtig urtheilen, das rechte in seinem Urtheile treffen," was an unserer Stelle ganz gut paßt: Warum trefft ihr nicht von selbst das Rechte? Daran schließt sich ein Beispiel, wie es so leicht wäre und zugleich so wichtig sei, hier das Rechte zu treffen.

58. Ἀντίδικος siehe Matth. V, 25; auch die Rabbinen adoptirten diesen juridisch technischen Ausdruck אנטידיקוס. Burt. f. 136. Zu ἄρχων siehe Hermann. Lehrb. der griech. Staatsalterth., 2. Aufl. §. 138 (S. 298 u. flg.). Die einzelnen Richter wurden durch das Loos gewählt (§. 134), die gerichtliche Behörde aber war nach der Verschiedenheit des Objektes bestimmt. Jede hatte ihren scharf begrenzten Wirkungskreis. Man zählte neun Gerichtshöfe deren Präsidenten im Allgemeinen ἄρχοντες hießen. Der erste war der ἄρχων schlechthin, nach ihm wurde das Jahr benannt, die Präsidenten der letzten sechs hießen auch Thesmotheten. Weil es mehrere Archonten gab (Suid. ἄρχοντες οἱ ἐννέα), steht ἐπ' ἄρχοντα „zu einem Archon." Die Vulg. hat ad principem, dem Sinne nach bezeichnender ist ad magistratum der Hss. b c. Olsh. meint, ἄρχων bezeichne die niedere Stadtobrigkeit, κρίτης die höhere Instanz (!). Nach römischem Rechte konnte der reus (hier der Schuldner) vom actor (der Gläubiger) gezwungen werden, in's Gericht zu gehen; nach hebr. Rechte durfte keine Klage außer in Gegenwart des Angeklagten angenommen werden. Beides erklärt den Ausdruck „vor den Richter schleppen", κατασύρειν. δὸς ἐργασίαν Latinismum hunc recte accipit Theophyl., quum priorem adfert interpretationem hanc: omni modo hoc age — quae ipsa est Origenis. Nam posterior Theophylacti interpretatio non minus coacta est, quam quod Syrus hic posuit Latini sermonis ignorantia. Grot. Euthym. δὸς ἐργασίαν, ἤγουν, εἰσάγαγε ἔργον; σπουδὴν, ἀγῶνα. Ebenso de Wette, Meyer: „δὸς ἐργασίαν da operam, Latinismus wohl aus der Vulgärsprache." Wetst. citirt zwei Stellen aus Hermog. de invent III, 5 u. 7 wo dieselbe Redensart vorkommt, u. ich denke, sie biete um so weniger Anstößiges als sich δίδωμι auch

sonst als Umschreibung des einfachen Verbums findet, ὅρκον, δίκην, χάριν, πίστιν, ἀκοὴν διδόναι. Zu ἀπαλλάσσω siehe die Lexr. Pass. „b) einen abbringen von seinem Vorhaben, bes. von einem gegen uns feindlichen Vorhaben, daher, einen Kläger oder Gläubiger beschwichtigen, befriedigen, oft bei att. Rednern." πράκτωρ derjenige Gerichtsdiener welcher Strafgelder, Gerichtssporteln u. s. w. eintrieb, Hermann §. 151. Schuldner (besonders Staatsschuldner) wurden gleich nach vollendetem Processe dem Praktor überantwortet u. in's Gefängniß geführt, wenn sie nicht Bürgen stellen konnten.

59. Λεπτόν (sc. νόμισμα eine kleine Münze) kommt als Name für eine bestimmte Geldsorte außer den Evangelien nicht mehr vor. Chrysostomus kannte den Werth des λεπτόν nicht; er identificirte λεπτόν mit ὀβολός u. dasselbe thut auch Euthym. zu Mark. XII, 42: λεπτὸν δέ ἐστι παρ' ἡμῖν ὁ ὀβολός. Cavedoni in seiner gründlichen Abhandlung (Bibl. Numismatik, deutsch von Werlhof. Hannover 1855) hält das λεπτόν gleichwerthig einem quadrans; ihm folgt Keil (bibl. Archäol. II, 147). Seine Gründe sind: 1. Der quadrans war die kleinste röm. Kupfermünze, wie Borghese überzeugend nachweist; er wog 1,699 bis zu 1,40 Gramm. Plutarch im Leben des Cicero sagt (c. 29) τὸ λεπτότατον τοῦ χαλκοῦ νομίσματος κουαδράντην ἐκάλουν. Dazu kommt daß quadrans sprichwörtlich wie unser „Heller" oft vorkommt, Martial. (II Epigr. 44) quadrans mihi nullus in arca. 2. Man findet kleine Bronzemünzen von Herodes u. seinen Nachfolgern, aber meist im Gewichte von 2 Gramm, die allergeringsten von 1,30 welche im Verkehre dem quadrans gleich standen, mochten sie etwas Ueber- oder Untergewicht haben. 3 Mark. XII, 42 bestätigt es mit den Worten λεπτὰ δύο, ὅ ἐστι κοδράντης, denn dieß heißt: zwei Lepta, welches nämlich (ein Lepton) ist ein Quadrans. Hätte Mark. sagen wollen daß beide Lepta zusammen einen Quadrans machen, so würde stehen ἅ ἐστι „welche beiden sind." Diese Berufung Cavedoni's, sowie seine Exegese des ὅ ἐστι gegenüber dem ἅ ἐστι ist entschieden unrichtig. ἅ ἐστι hätte dieselbe Bedeutung wie ὅ ἐστι, denn ὅ faßt nur den Werth beider λεπτά summarisch zusammen; zu ὅ ist nicht λεπτόν zu ergänzen, sondern es steht substantivirt. Hätte Mark. sagen wollen, was ihn Cavedoni sagen läßt, so würde stehen ὅ ἐστι δύο κόδραντα, oder ὧν ἕν ἐστι κοδράντης. Markus also war sicherlich der Meinung daß auf einen quadrans zwei λεπτά gingen. Nun kennen die Rabbinen ebenfalls eine Münze deren zwei einen quadrans machten; sie heißt bei ihnen prutha (פרוטה). Hieros. Kiddusch f, 58, 4 duae prutae sunt quadrans, ב' פרוטות קדריונטס. Bav. Mez. f. 44, 2 pruta est octona pars assarii Italici.

Lightf. II, 453. פרוטה kommt noch in mehreren Nebenformen vor. Burt. Lex. f. 1812. Nach seiner Etymol. heißt פרוטה „ein einzelnes, abgesondertes," was ein sehr passender Name für die kleinste Münze ist, die nicht mehr abgetheilt werden kann. Die griech. Bewohner Palästina's u. die Juden der Diaspora nannten wahrscheinlich diese kleinste Münze kurzweg τὸ λεπτόν (die dünne, bracteatene, vrg. bractea, Metallplättchen), da eine wörtliche Uebersetzung nicht möglich oder doch zu ungewöhnlich war. Die Vulg hat wörtlich minutum, D das deutlichere κοδράντην, nach ihm Iren. Aug. Ambr. quadrantem. Im Syr. steht ܫܡܘܢܐ das wahrscheinlich ein achtel bedeutet (ثُمْن שמונה), zur rad. ܫܡܢ pinguis worunter es Michael. (Castelli Lex.) setzt, gehört es sicherlich nicht. Der Name „ein achtel" paßt gut, indem der attische χαλκοῦς der achte Theil des ὀβολός u. dieser $^1/_6$ der Drachme war. An den übrigen Stellen steht Schamûno für quadrans, bedeutet aber auch ganz im allgemeinen jede kleinste Münze ohne nähere Werthbezeichnung, vrgl. Uhlem. syr. Chrestom. S. 53, Ephrem, Hymn. über das Parad. IV, 10. Da der Geldwerth in der alten Zeit viel höher war als jetzt, indem man z. B. einen modius Korn (16 ℔) um einen Denar (etwa 22 kr.) kaufte: so scheint mir als wahrscheinlich, daß, vorausgesetzt der quadrans war die kleinste Münze des öffentlichen Verkehres, eigene Opferpfennige geprägt wurden, um auch dem Aermsten eine Beisteuer zum Tempel zu ermöglichen. Die Kleinheit der Münze macht wohl keine Schwierigkeit. Dünne (λεπταί), vertieft geprägte waren in Griechenland die ältesten Münzen, ihnen folgten die dicken (παχεῖαι), fast kugelförmigen erst nach. Ein λεπτόν war immer noch schwerer als unser Pfennig.

Dreizehntes Kapitel.

1. παρῆσαν — es waren da anwesend, gegenwärtig unter den Zuhörern einige welche die Nachricht brachten, welche meldeten; ἀπαγγέλλειν auch im N. T. wie bei den Klass. gerne von solchen Vorfällen die man selbst mit angesehen. Letzteres wird gerade nicht gefordert, doch soviel liegt sicher im Verb. daß man

nicht gelegentlich von einer längst vorgefallenen Sache sprach, sondern daß man den Herrn benachrichtigte, ihn in Kenntniß von etwas setzen wollte. *τῶν Γαλιλ.* „markirt die bekannten Galiläer (Meyer);" doch mit Unrecht, bekannt waren die Galiläer nicht; der Art. ist gefordert durch das folgende *ὧν*, der Relativsatz macht *Γαλιλαίων* zu einem nomen definitum. Zu *τὸ αἷμα Πιλ. ἔμιξε* führt Wetst. mehrere Parall. an. Schem. Rab. XIX circumcisi sunt, et commixtus est sanguis paschatis cum sanguine circumcisionis. Midr. Tillim VII, 4 si sanguinem illius (Sauli) attingeret (Abisai), miscebo (ait David) sanguinem tuum cum sanguine illius. Andere gehören nicht mehr hieher. Aus diesen beiden Stellen sieht man daß unser Ausdruck eine Redensart ist, die nicht im streng buchstäblichen Sinne eine Blut-Vermischung, sondern nur im allgemeinen eine Gleichzeitigkeit lebhaft ausdrückt. Das Blut der Beschneidung wurde nicht buchstäblich vermischt mit dem Blute des Pascha, noch konnte David den Abisai an der Stelle ermorden wollen, wo dieser den Saul zu erschlagen im Sinne hatte. Darum nöthigt nichts, die Mordscene sich so vorzustellen, als ob die Galiläer im Augenblicke, da sie ihre Opferthiere schlachteten von Pilatus überfallen und gleichsam auf den Stufen des Altars erschlagen worden seien. „Mit ihren Opfern", nicht: mit dem Blute ihrer Opfer, Mey. richtig, auch Win. 449. Mey. sagt ferner: „man denke die Leute gerade beim Zerlegen oder bei der anderwärtigen Handhabung ihrer Opfer am Altare (im Vorhofe) beschäftigt, wobei sie niedergehauen oder erstochen werden." Aber die Laien hatten am Altare nichts zu thun u. durften auch den innern Vorhof in welchem der Altar stand, nicht betreten.

2. *Παρὰ πάντας* „vor allen, mehr als alle", wie *παρά* mit dem Akkus. oft die comparative Bedeutung hat, Krüg. §. 58, 36, Anm. 4. Buttm. S. 292. *ἐγένοντο* Mey.: „nicht waren, sondern wurden (siehe überhaupt C. F. A. Fritzsche in Fritzsch. Opusc. p. 284) nämlich deklarativ: daß sie zu Sündern gestempelt worden sind, weil sie solches erlitten haben." Auch Winer (S. 242) übersetzt: „daß diese Galiläer Sünder wurden." Aber was soll dieß (auch deklarativ) für einen Sinn haben? Ich meine, *ἐγένοντο* (der Aor.) stehe, weil *ἦσαν* (das Imperf.) in dieser Construktion gar nicht stehen konnte. Auf den Aorist folgt richtig das Perfect, hier wie Mark. XV, 44 *Πιλ. ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν*, aber nicht auf das Imperfect. *εἶναι* hat aber keinen Aor., dieses sowie alle dem *εἶναι* fehlenden Zeiten werden durch *γινέσθαι* ersetzt. *ἐγένοντο* steht rein erzählend, die Vulg. hat deßhalb ganz entsprechend das Perf. fuerint (a b c L. u. T. fuerunt); u. auch im Deutschen übersetzt man besser „gewesen sind" als „waren." Putatis, quod hi Galilaei — peccatores erant, quia talia passi sunt, wird kaum jemand als latei-

nisch hingehen lassen; wäre das griechische *δοκεῖτε* (praes.) — *ὅτι ἦσαν* (imperf.) *ὅτι* — *πεπόνθασιν* (perf.) wohl besser? Joh. beginnt nach dem Eingange die apokalyptische Erzählung mit den Worten: *ἐγὼ Ἰωάννης* — *ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ.* Wer wird wohl übersetzen wollen: „Ich Johannes wurde auf der Insel (Patmos mit Namen)?" Und ein Fritzsche selbst nimmt keinen Anstand, Mark. IV, 10 *ὅτε δὲ ἐγένετο καταμόνας* zu übersetzen quum autem seorsum esset.

4. *Ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωάμ* „der Thurm am Siloam," ohne weitere Bestimmung des Wortes Siloam. Joh. IX, 7 nennt einen Teich Siloam, Jos. Flav. hat bald das Wort Siloam allein, bald mit dem Beisatze die Quelle Siloam. Dieser Doppelbezeichnung einer u. derselben Sache begegnen wir auch im A. T.; Js. VIII, 6 steht „das stillfließende Wasser Siloa," Neh. III, 15 „der Teich Siloa," nur daß wir da die Nebenform Séla (שֶׁלַח) im masoret. Texte haben. Ueber die Lage der Quelle u. des Teiches Siloam waltet nach dem gegenwärtigen Standpunkte der Topographie Jerusalems wohl kein Zweifel mehr. Die jetzige Quelle Siloam mit den, wenige Schritte davon entfernten, beiden Wasserbecken, fast in der Ausmündung des Tyropöons am westlichen Abhange des Ophel war auch die Quelle u. der Teich Siloam des alten Jerusalem. Ritt. XVI, 446 flg. Fallmereyer (Münch. Gel. Anzeigen 1836 II, S. 943 in der Rezens. von Raumers Palästina) sagt: „Die constante Tradition der Christen, Juden u. Muhamedaner bis auf Euseb. zurück bezeichnet einen Brunnen auf der Südostseite der Stadt mit dem Namen Siloah. Dagegen verlegen ihn die angesehensten Archäologen: Reland, Bachiene, v. Hamelsveld, welchen Gesenius u. Tholuck folgen, auf die Westseite der Stadt, u. ihr Hauptgrund ist die alte Nachricht über die Einheit der Wasser Gihon u. Siloah. H. v. Raumer erklärt sich für die Aechtheit der Tradition, aber zugleich bietet er die glückliche Vermittelung daß der Siloah wahrscheinlich die Abfangung u. Ableitung des nordwestlichen Gihon gegen Südosten sei, indem er sich auf die merkwürdigen Stellen 2 Chron. 32, 30, 2 Kön. 20,20 verglichen mit Sir. 48,18 stützt. Ich stimme dem Verfasser mit ganzer Ueberzeugung bei u. werde darin desto mehr befestigt, je mehr ich die Gründe der Gegner untersuche." Die Verehrung welche die Muhammedaner für diese Quelle hegen (Muhammed soll sie für eine Paradieses Quelle erklärt haben), hatte zur Folge daß bei den arab. Schriftstellern die südliche Hälfte des Kidron-Thales Wadi Sulwân, وادى سلوان heißt. Jakut im Muschtarik (ed. Wuestenf.) p. 297, u. p. 320 sagt: fons Sulwân prope Beit el-Mukkadas (Hierosolyma) extra muros urbis. Vrgl. Gesen. thesaur. III, 1416. Einige Gelehrte wollen

zwischen ἡ oder ὁ Σιλοάμ u. τὸ Σιλωάμ unterscheiden, ersteres bezeichne die Quelle oder den Teich, letzteres aber die Umgegend des Siloam; ein ganzer Stadttheil habe den Namen τὸ Σιλωάμ geführt, u. dieser Stadttheil sei hier gemeint. Tholuck (Beiträge zur Spracherklärung des N. T. Halle, 1832) bemerkt zu μέχρι τοῦ Σιλοάμ (Jos. Fl. Bell. Jud 6, 7, 2): Hier findet sich τὸ Σιλωάμ, nicht ἡ Σιλωάμ wonach Luk. 13, 4 zu erklären, so daß ἐν nicht bei heißen darf, wie gewöhnlich angenommen wird, denn es ist die Gegend um Siloa (S. 126 Anm.)." Dasselbe widerholt er in seiner neuesten Auflage des Commentars zum Joh. (1557): „τοῦ Σιλωάμ von der Gegend um den Quell wie Luk. 13, 4 (S. 327)." Ihm folgt Petr (im Herder'schen Kirchenlex. s. v. Siloam): „Der bei Luk. 13, 4 erwähnte Thurm — der durch seinen Einsturz 18 Menschen erschlug, scheint an der Mauer nahe an der Quelle gewesen zu sein, da auch Josephus den oberhalb Siloah gelegenen südlichsten Theil der Unterstadt die Gegend von Siloah τὸ Σιλωάμ nennt (X, 144)" — zugleich mit Berufung auf Krafft, (Topogr. Jerus. S. 175) der mir nicht zu Gebote steht. Ebenso Win. Realwrtrb. Doch ich finde von einem τὸ Σιλωάμ keine Spur. Jos. Flav. hat Σιλωάμ ohne Artikel, ὑπὸ Σιλωάμ Bell. Jud. VI, 8, 5; oder ἡ Σιλωάμ mit πηγή, z. B. ὑπὲρ τὴν Σιλωὰμ — πηγήν in welchem Falle Σιλ. der Gen. ohne Artikel ist) ib V, 4, 2, oder ohne dasselbe τῇ κατὰ τὴν Σιλωὰμ φάραγγι ib. V, 12, 2; oder endlich, worauf sich Tholuck beruft, μέχρι τοῦ Σιλωάμ. Daß aber letzteres Maskulin. keineswegs Neutr. ist, sieht man nicht bloß aus Joh. IX, 11 τὸν Σιλωάμ, dazu Js. VIII, 6 τὸ ὕδωρ τοῦ Σιλωάμ, sondern aus Jos. Fl. selbst, der ib II, 16, 2 μέχρι τοῦ Σιλωᾶ hat, Σιλωᾶ aber der Gen. des Maskul. Σιλωᾶς (wie Ἰωνᾶ, gen. von Ἰωνᾶς) ist; daneben ἀπὸ τῆς Σιλωᾶς (ib V, 6, 1) als Gen. von ἡ Σιλωά. ὁ Σιλωάμ war die regelmäßige (vrgl. ὁ Κεδρών, ὁ Ἰορδάνης, selbst ὁ Σινᾶ) u. wohl auch die gewöhnliche Form. Josephus hat Σιλωάμ der LXX beibehalten: nur ein paarmal deklinirt er es; doch ist der Akkent immer auf der Endsylbe; mir scheint daß der Volksaussprache mit einem Naselaute am Ende die griechische Schreibung Σιλωάμ (Siloâm) näher kam als die masoretische שלח (Schilóach); die arab. Form welche Saadi auch in seine Uebers. aufnahm u. die sich (Silwân) erhalten hat, stimmt ganz mit Σιλωάμ zusammen. Siloâm ging mit geringer Umbeugung in Silwân od. Sulwân über. ὀφειλέτης Schuldner, im moralischen Sinne, wie das nom. abstr. ὀφείλημα Schuld.

5. Μετανοησητε L. u. T. Vulg. poenitentiam habueritis, b. q. poenit. habeatis nach μετανοητε B E. Zwischen ωσαυτως (Tisch.) u. ομοιως (Lachm.) schwanken die Zeugen. V. 3 ist die Mehrzahl für ωσαυτως, V. 5

für ομοιως. Keinem Zweifel scheint es zu unterliegen daß an beiden Stellen dasselbe Wort zu setzen ist, sowie daß beide Wörter hier dieselbe Bedeutung haben; doch ist ομοιως etwas milder u. unserm Evangelisten geläufiger; abgesehen von diesen beiden zweifelhaften Stellen gebraucht er ὁμοίως zehnmal, ὡσαύτως nur zweimal u. nie in selbstständigen Sätzen, so daß der Sprachgebrauch mehr für ὁμοίως ist, wozu noch kommt daß ὡσαύτως nirgends zwischen dem Subj. u. dem Verb. steht, sondern entweder voran, gewöhnlich mit καί, oder nach dem Verbum. Man erwartete mit Recht ὡσαύτως καὶ πάντες, oder πάντες ἀπολεῖσθε ὡσαύτως. Der Unterschied zwischen ὁμοίως u. ὡσαύτως ist nicht so stark, wie im Deutschen zwischen „ähnlich" u. „auf dieselbe Weise." Bei den Vergleichungen steht immer ὅμοιος, wo wir nie „ähnlich" setzen; wir wir sagen nicht: das Himmel ist ähnlich, sondern: ist gleich.

6. Εἶχέ τις πεφυτευμένην nicht Umschreibung des Plusqpfts.: „Jemand hatte gepflanzt," sondern „jemand hatte einen Feigenbaum der gepflanzt war in einem Wingert (Weinberge, Weingarten)," also: Jemand hatte einen Feigenbaum stehen in einem Weinberge. Daß die Alten in ihren Weinpflanzungen auch andere Bäume hatten, wird oft bezeugt. Plin. h. n. XVII, 18 Ficorum levis (umbra) quamvis sparsa, ideoque inter vineas seri non vetantur. „Dieser ist wie ein König der einen Lustgarten oder Baumgarten, eine Reihe von Feigenbäumen u. Weinstöcken, von Granatäpfeln u. Apfelbäumen pflanzte (Vajikra Rabba §. 23. f. 164, 3)." Das andere aber, daß die Weinstöcke gerne an Bäumen gezogen wurden, wozu man vorzugsweise die Ulme wählte, auch den Feigen- oder Oelbaum (non spernunt plerique et fraxinum, ficumque et oleum, si non sit umbrosa ramis Plin. l. c. 35. Wetst.) — gehört nicht hieher. Unsere Parabel betrachtet den Feigenbaum als Hauptsache, nicht etwa als Stütze eines Weinstockes. Neben der Traube erscheint durchweg die Feige als die edelste Frucht des gelobten Landes.

7. Τρία ἔτη ist Nominativ u. nach IX, 28, Matth. XV, 32, Mark. VIII, 2 zu erklären; Buttm. nennt (S. 123) diesen Nominativ absolutus „eine unvollständige Parenthese," ebenso Winer: „abgesehen von der Einschiebung einzelner Wörter, die auch den Griechen u. Römern geläufig ist (vrgl. nudius terius) — sind in den historischen Büchern oft Erläuterungen über Ort, Zeit, Veranlassung u. s. w. parenthetisch gegeben (S. 496)." Wir können dieß im Deutsch. nicht genau widergeben; am kürzesten möchte sein: „Siehe drei Jahre u. ich komme" oder: siehe, nach drei Jahren komme ich, d. h. drei Jahre sind seid seiner Pflanzung verflossen, u. da ich nun komme u. Frucht an ihm suche, finde ich keine. Nicht zum drittenmale kommt der Herr, Frucht zu

suchen, sondern zum ersten male nach drei Jahren. Dafür entscheidet die grammatische Construction u. der sachliche Zusammenhang wornach nur von einem kommen die Rede ist. Die Vulg. hat wohl anni tres ex quo venio aber dieß beruht auf *αφ ου* mit B D L was sich leicht als erklärende Glosse zu erkennen gibt. Mey. spricht sich über *τρία ἔτη* gar nicht aus, er scheint auch ein dreimaliges kommen anzunehmen, nach der vulgären Uebersetzung „drei Jahre komme ich," od. wie Luth. hat: „siehe ich bin nun drei Jahre lang alle Jahre kommen," was Friedr. v. Mey. also verbessert: „sieh' ich bin nun drei Jahre gekommen." Aber dieser Germanismus „drei Jahre kommen" ist nicht auch ein Gräcismus. Der Acc. mit der Kardinalzahl bezeichnet die Zeitdauer, gibt es ein drei Jahre langes Kommen? Es würde die Ordinalzahl gesetzt sein, siehe Krüg. §. 46, 2 *ἐξήλθομεν ἔτος τουτὶ τρίτον εἰς Πάνακτον* Dem.; oder kurzweg stehen: *ἰδοὺ τὸ τρίτον ἔρχομαι.* Das Verb. *καταργέω* ist bei den Klass. selten, auch die LXX gebrauchen es nur im Buche Esra als Uebers. des hebr. בטל; Paulus dagegen liebt es, u. seine Bedeutung als verb. act. ist sicher „etwas unthätig, müssig, feiern machen, in seiner Wirksamkeit beschränken." *γῆ ἀργοῦσα* heißt „unbestelltes, brachliegendes Land; darnach *τὴν γῆν ἀργεῖν*, oder die Verstärkung mit *κατά*, *τὴν γῆν καταργεῖν* „den Boden zu einem feiernden d. i. brach liegenden machen." Den Sinn gibt das latein. occupat gut: wozu auch nimmt er den Platz ein, wir können den Boden besser verwerthen. Man dehnt meiner Ansicht nach *καταργεῖ* zu weit aus, wenn man es, wie wohl allgemein geschieht, vom aussaugen des Bodens u. vom unfruchtbar machen durch den Feigenbaum erklärt, z. B. Grot. ficus multum succi e terra haurit, quod vitibus prodesse poterat. Mey. „er macht das Land wirkungslos, nämlich durch Aussaugen, Verschatten." Das wäre ein verschlimmern, kein bloßes hindern an der Thätigkeit. Dazu kommt daß der Schatten kaum einen Schaden bringt; wahrscheinlich pflanzt man eben wegen des Schattens die Feigenbäume neben den Reben in den Ländern die mehr Wärme haben als der Weinstock braucht. Bleiben wir bei unserer engern Sinnbestimmung, dann gehört *καί* zu *ἱνατί,* nach der andern weitern zu *τὴν γῆν*: „wozu macht er auch (selbst) den Boden wirkungslos?" Das hebr. בטל ist genau das griech. *ἀργεῖν* oder *καταργεῖν*, im intransitiven Sinne bedeutet es „feiern (von der Arbeit)," im transitiven „feiern machen, hindern." Der Syr. hat dasselbe Verb. gewählt ܡܒܛܠ ut quid terram otiosam detineat?

8. „Auch dieses Jahr" wie du ihn die vorausgehenden stehen ließest, ohne daß er Früchte getragen hatte. *ἕως ὅτου* „bis wann", bis zur Zeit da — diese mit einbegriffen. Zu *ὅτου* (Nebenform von *ὅστις*) siehe Buttm. S. 28.

σκάψω — βάλω. conj. aor. „bis ich gegraben und Dünger gelegt haben werde."

9. Κἂν μὲν ποιήσῃ καρπόν „wenn er aber Frucht getragen haben wird," ohne Nachsatz, nämlich: „so ist es gut." Siehe über diese echt classische Redefigur, Aposiopesis genannt, Win. S. 528, 529. Buttm. S. 339. Grot. κἂν — καρπόν subaudi ex superiori commate ἄφες relinque, aut bene est. Eine ganze Reihe von Beispielen liefert Wetst. Zu dieser ersten Ellipse kommt hier noch eine zweite ebenso geläufige in εἰ δὲ μήγε, nur daß keine Negation vorausgeht wie gewöhnlich (V, 36), sondern ein Bedingungssatz mit ἐὰν dem es sich als Fortsetzung anschließt (ἐὰν μέν —) εἰ δὲ μή. Da beim Neutrum des Adj. die Ellipse eines bestimmten Nomens selten ist (Krüg. §. 43, 3, 11), könnte εἰς τὸ μέλλον substantivisch stehen, τὸ μέλλον das Zukünftige, die Zukunft, εἰς τ. μ. „für die Zukunft," wie 1 Tim. VI, 19 εἰς τὸ μέλλον, verbunden mit dem Verbum. Doch weil τοῦτο τὸ ἔτος unmittelbar vorhergeht, empfiehlt sich mehr εἰς τὸ μέλλον im strengen Gegensatze von τοῦτο zu nehmen; dieses Jahr lasse ihn stehen, bis zum kommenden (nächsten) magst du ihn umhauen. τοῦτο ist das dritte noch laufende Jahr, τὸ μέλλον das nächst bevorstehende vierte. εἰς „bis hin" inclusive, das benannte Jahr mit einschließend, wie auch wir „bis auf" gebrauchen. Mey. „εἰς τὸ μέλλον sc. ἔτος: bis zum kommenden Jahre d. h. bis zur Vollendung desselben, als spätesten Termin der Abhauung. Bernhardy Synt. p. 216." Vrgl. auch Krüg. §. 68, 21, 10 „bei Zeitangaben bezeichnet εἰς theils eine Richtung — theils ein Erstrecken — ᾠήθη δεῖν τῆς ἀρετῆς τῆς αὐτοῦ μνημεῖον εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον καταλιπεῖν Js." Zu ἄφες — ἐκκόψεις, Verbind. des Imper. mit dem Futurum, siehe Matth. VII, 5, Buttm. S. 221; es ist das sogenannte concessive Futurum.

10. Luk. liebt die Construction von εἷς (μία) mit folgendem Genit. vrgl. V, 12, 17. VIII, 22. XX, 1. Die Uebers. der Vulg. in synagoga ist vollkommen entsprechend; es bedarf dazu nicht der Erwähnung, im Griech. stehe: „in einer der Synagogen." Das deutsche betonte ein (eins), wie das latein. una synagogarum hätte den Nebenbegriff, als ob eine Synagoge gegenüberstünde mehreren in denen Jesus etwa zu gleicher Zeit hätte lehren können. Zu ἦν διδ. u. ἐν τοῖς σάββ. siehe IV, 31, IV, 502.

11. Ἦν ἔχουσα wie Matth. XIX, 22. Mark. X, 20 ἦν ἔχων κτήματα, also: „sie hatte einen Geist der Bresthaftigkeit," ἦν ἔχουσα wie ἦν διδάσκων. In keinem Falle dürfen wir ἦν übersetzen: „ein Weib war da (gegenwärtig),"

wie Mey. thut dem Reischl also folgt daß er's in seine Uebers. (aus der Vulg.) selbst einträgt. ἦν in Verbindung mit einem Partic. als Prädicat ist nur das copulative Verbum (die logische Copula); wir müßten immerhin übersetzen: „u. siehe, ein Weib war habend." Indeß haben ην L. u. T. gestrichen, es fehlt B L T, it vg sah syr, während D ην nachsetzt εν ασθενεια ην πνευματος, wodurch sich seine Bedeutung von selbst ergibt. ἀσθένεια hat eine weitere Bedeutung als νόσος, es umfaßt alle Gebrechen u. Schwächen, leibliche u. geistige, zu denen νόσος wie ein Theil zum Ganzen gehört. Wenn daher νόσος im weitern Sinne gebraucht wird, gleichbedeutend mit ἀσθ., so steht gerne πᾶσα oder ποικίλη (Mt. IV, 23, 24. IX, 35, X, 1. Mk. I, 34. Lk. IV, 40) dabei, das ἀσθ. nirgends hat. Gegenüber von νόσος, also im engern Sinne, bezeichnet ἀσθ. ein äußeres Gebrechen, was wir bresthaft, einen bresthaften Menschen nennen. So steht es hier u. Joh. V, 5 ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ. Ich habe deßhalb das wenn auch etwas veraltete Wort Bresthaftigkeit gewählt; „Schwäche" u. Krankheit" sind weniger sachgemäß. συγκύπτω, im N. T. nur hier, in den LXX ein paarmal, zugleich in der Nebenform συγκύφω (Sir. XIX, 26 ἔστι πορευόμενος συγκεκυφὼς μελανίᾳ — 27 συγκύφων πρόσωπον) welche bei Passow fehlt, während er das simpl. κύφω (Job. XXII. 19. Aristoph. Plut. 476 Schol.) erwähnt. Die intransitive Bedeutung „sich beugen, eingebeugt sein," findet sich außer bei den LXX, auch bei spätern Profanschriftstellern u. bei den Vätern; Philostr. im. 2, 20 Ἄτλας συγκεκυφὼς καὶ πεπιεσμένος. Greg. v. Naz. διὰ τὴν συγκύπτουσαν χαμαὶ ψυχήν. Synes. ὅταν ἀνακύψω τῶν βιβλίων. siehe Pass. IV, 1602 u. Wetst. zu uns. Verse. συν heißt hier „zusammen" nicht „ganz, vollständig," daher συγκύπτω im bildlichen Sinne „conspiriren, die Köpfe zusammenstecken." συγκύπτω wie ἀνακύπτω steht vorzugsweise vom beugen u. aufrichten des Hauptes; letzteres übersetzt Pass. geradezu mit „den Kopf aufrichten," u. zum ersteren genügen die oben citirten Stellen neben Job. IX, 27 συγκύψας τῷ προσώπῳ στενάξω. Sir. XII, 11 καὶ ἐὰν ταπεινωθῇ καὶ πορεύηται συγκεκυφώς. Der Stellung nach gehört εἰς τὸ παντελές zu ἀνακύψαι, nicht zu μὴ δυναμένη wie die Vulg. verbindet nec omnino poterat; aber auf den Sinn hat es keinen Einfluß; denn gewiß will Luk. nicht sagen, daß sich die Frau nicht ganz (sondern nur theilweise) aufrichten konnte, sondern daß sie ganz u. gar nicht aufblicken (sich aufrichten) konnte. Gegen Mey. „Sie war zusammengebogen u. aus diesem Zustande sich völlig aufzurichten, war ihr unmöglich." εἰς τὸ παντελές (= παντελῶς) gänzlich, durchaus, ganz u. gar; es verstärkt die ganze vorausgehende Behauptung: sie war nicht im Stande sich aufzurichten, ganz u. gar nicht, unter keiner Bedingung. Vrgl. Aristid. in Rom. p. 217 παράδειγμα εἰς τὸ παντελές οὐκ ἔχει. Aelian. H. A.

XVII, 27 *εἰς τὸ παντελὲς ἀπώλοντο.* Jos. Antiqu. III, 12, 1 *μοιχείαν εἰς τὸ παντελὲς ἀπεῖπε.* Siehe Bleek. Hebr. Br. zu VII, 25. Wetst. zu unserm Verse.

12. *Ἀπολέλυσαι* das Perf. wie *ἀφέωνται* V, 20, 23, VII, 48. Mark. II, 5 welche letztere Stelle Fritzsche (p. 53) übersetzt habes tua peccata condonata, das Perf. von einer eben eintretenden Sache die in einen bleibenden Zustand übertritt. Win. sagt: „Für das Präs. steht das Perf. nur in so fern, als durch letzteres eine Handlung oder ein Zustand angezeigt wird, dessen Anfang u. Begründung als abgeschlossen in die Vergangenheit fällt (Hm. Vig. 748)." *προσεφώνησεν* wird gewöhnlich übersetzt „er rief sie zu sich," aber dagegen ist die Bedeutung u. an unserer Stelle noch insbesondere die Construction, da *προσφωνέω* mit dem Dativ (*τινί*) an allen Stellen nur „zurufen, anreden, eine Anrede halten" bedeutet, wobei als Objektsakkus. die Anrede entweder folgt, wie an unserer Stelle, oder hinzugedacht wird, wie XXIII, 20. Nur einmal Luk. VI, 13 hat *προσφωνέω* den Akkus. *τοὺς μαθητάς*, wo es genau unserm deutschen vulgären: „er rief seinen Jüngern," entspricht. Erst als Folge des Rufens (bei Namen rufen) erscheint: er rief sie zu sich, er berief sie um sich. Die Vulg. hat vocavit ad se, doch läßt a ad se weg. Der Syr. ܩܪܳܗ „er rief (nannte) sie," entw. er rief sie bei Namen od. er redete sie an. Ar. gut نادها قايلا inclamavit eam dicens. Das Verb. ندا heißt in der III conj. auch advocavit (ad se), aber dieß will der Text an uns. Stelle nicht ausdrücken, weil das unmittelbar folgende Partic. (dicens) die Anred. selbst einleitet. Man sagt richtig: „Er rief zu, redete das Weib an mit den Worten: Gelöst bist du;" aber man sage nicht: „er rief sie zu sich her mit den Worten: Gelöst bist du."

14. *Ἀρχισυνάγωγος* erklärt Luk. VIII, 41 durch *ἄρχων τῆς συναγωγῆς*, das Wort findet sich meines Dafürhaltens nur im N. T.; die sachliche Bedeutung war klar, die Wortbedeutung lag etwas ferner; nur der Sprachgebrauch machte *ἀρχι — συναγωγος* (das unmittelbar vom Verb. abgeleitet wird) gleichbedeutend mit dem vom Substantiv abgeleiteten *ἀρχι — συναγωγαιος* (*γα-ι-ος*): der Obersynagogiker. *δεῖ ἐργάζεσθαι* „man muß arbeiten", hat zu arbeiten; sechs Tage sind der Arbeit bestimmt.

15. *Δε* Lachm. nach BDL a b c vg. *ουν* Tisch. nach AEF u. s. w., wozu er bemerkt: vdtr. *ουν* istud propter *ουν* modo praegressum cum *δε* mutatum, quod optime quadrare videbatur. *ὑποκριταί* Plur. weil auch

andere zur Parthei des Synagogenvorstehers hielten, siehe V. 17. ἕκαστος mit Nachdruck voran: ein jeder von euch die ihr für den Sabbat so besorgt seid.

16. Ἔδησεν rein erzählend nicht Plusquamperfect. δέκα — ἔτη ist Akkusativ der Zeitdauer, od. Nomin. zu ἰδού „die der Satan band (gebunden hat), siehe es sind achtzehn Jahr." Zu ἔδει siehe oben XI, 42. Pass. sagt in Kürze „ἔδει ohne ἄν von einer Sache die hätte geschehen sollen. Rost gr. Gramm. §. 120. Anm. 1."

17. Κατῃσχύνοντο medial = sich schämen, und als Folge schamroth werden, gegenüber von ἔχαιρεν, die Vulg. gut erubescebant, a d confundebantur. τὰ ἔνδοξα das ruhmvolle, herrliche, die LXX geben auch נפלאות mit ἔνδοξα, vrgl. 2 Mos. XXXIV, 10 ποιήσω ἔνδοξα ἃ οὐ γέγονεν ἐν πάσῃ τῇ γῇ. Ebenso Job. V, 9. XXXIV, 24. γινομένοις das Präs., die herrlichen Werke Jesu als etwas fortdauerndes betrachtet.

18. In fragender Form führt dieselbe Parabel auch Mark. IV, 30 ein; sie erhöht die Lebhaftigkeit der Rede u. wird gerne angewendet, wenn man etwas überraschendes, außergewöhnliches mittheilen will; eine Frage auf die eine ganz andere Antwort folgt, als die man erwartet. κῆπος Garten, weil der Hebräer die Senfpflanze unter die Gartengewächse zählt gegenüber den Bäumen u. Feldgewächsen. Im übrigen siehe zu V. 18—21 die Anmerkk. bei Matth. XIII, 31—33.

22. Διεπορεύετο er durchwanderte, circuibat a die Vulg. mit b c ibat allein. Von diesem durchwandern hebt Lukas zwei Momente hervor, daß er lehrte u. daß er den Weg nach Jerusalem einschlug, nach Jerusalem reiste, πορείαν ποιούμενος iter faciens, nicht: „seinen Weg fortsetzend (Reischl)," denn Jes. hatte die Reise unterbrochen. Unserm διεπορεύετο κατὰ πόλεις entspricht genau IX, 6 διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας. Zum distributiven κατά siehe Matth. XXIV, 7. Beispiele bei Passow II, 1598: κατὰ φῦλα, κατὰ φρήτρας „nach Stamm, nach Geschlecht", κατ' ἄνδρα Mann für Mann, κατ' ἴλας Geschwader um Geschwader u. s. w.

23. Εἰ in der directen Frage, wie Matth. XII, 10. XIX, 3. Win. „In der Sprachperiode, von welcher sich's jetzt handelt, ist εἰ völlig in die Rechte eines direkten Fragewortes eingetreten (vrgl. Schneider Plat. civ. I, 417), ähnlich dem latein. an, das Neuere auch in der directen Frage brauchen, und Künstelei wäre es, εἰ als indirecktes an pressen zu wollen (S. 452)." Ebenso

äußert sich Buttm. S. 214. Jene Gelehrten welche einen solchen Gebrauch von *εἰ* nicht zugeben, müssen wegen des Vokativs *κύριε* der voransteht, *εἰ* aus einer Ellipse erklären: „Herr, ob wenige sind die gerettet werden," möchte ich von dir hören, oder etwas ähnliches. Man könnte im Deutschen auch sich ausdrücken: „Herr, ob wohl wenige selig werden?" Dubitanter interrogat, ita ut interrogatio videatur directa esse. Ast Lex. Pat. I, p. 601 citirt von Meyer, der indeß den Gebrauch von *εἰ* in directer Frage zugibt, vrgl. zu Matth. XII, 10. S. 261. 4. Aufl. 1858.

24. *Ἀγωνίζεσθαι* kämpfen, wettkämpfen, vrgl. 1 Kor. IX, 25, der folgende Infinitiv *εἰςελθεῖν* bezeichnet das Ziel des Wettkampfes: „einzugehen", so daß die eigentliche Natur desselben ein Wettlauf ist: „wettlaufet einzugehen", wie der Apostel sagt: „Wisset ihr nicht daß die so in der Rennbahn laufen, zwar alle laufen, aber nur einer den Preis empfängt?" Eine andere Art des Wettkampfes „einzugehen" wäre noch denkbar, wenn unter dem engen Thore ein starkes Gedränge sein würde, so daß sich nur der Kämpfende hindurch arbeitete; doch diese Vorstellung liegt unserm Bilde nicht zu Grunde. *θυρας* Tisch. u. Lachm. B D L januam d. ostium, a, dagegen Vulg. b c portam mit der rec. *πυλην* wie Matth. VII, 13 steht. *πύλη* ist vorzugsweise das Stadtthor, *θύρα* die Hausthüre, beide Ausdrücke entsprechend dem zu Grunde liegenden Hauptbilde.

26. *Ἀφ' οὗ* verbindet Lachm. mit dem vorausgehenden; nach *ἄνοιξον ἡμῖν* setzt er Punkt. Außer ihm hat diese Verbindung so viel ich weiß, nur Beza; Bornemann erwähnt ihrer, gibt aber der vulgären den Vorzug: nonne apta erit sententia: multi intrare non poterunt, a quo tempore clausae erunt fores. Malim tamen priorem interpretationem amplectaris. Tisch. der in den frühern Ausgaben sich an Lachm. anschloß, hat in der letzten die gewöhnliche Textverbindung welche mit *ἀφ' οὗ* einen neuen Satz beginnt, wider aufgenommen. Die Vulg. hat keinen Einfluß weil sie mit D *αφ οτου αν ο οικοδ. εισελθη* liest u. dazu noch autem einschaltet, ebenso a c, dagegen b ex quo surrexerit. Ich habe die Gründe für die Verbindung von *ἀφ' οὗ* mit dem Vorausgehenden schon angeführt. Dagegen bringt man einzig u. allein vor daß die zweite Person *ἄρξεσθε* zur dritten *ἰσχύσουσιν* nicht passe. Aber der Wechsel der Personen ist in der lebhaften Anrede sehr gewöhnlich u. an unserer Stelle ganz passend, da unter den *πολλοί* die Angeredeten selbst gemeint sind. Beginnt man mit *ἀφ' οὗ* einen neuen Satz, dann folgt der Nachsatz mit *τότε*, wobei wir aber den störenden Uebergang aus dem aor. conj. in das fut. indic. haben. *κυριε* einmal B L a c e vg, zweimal die Mehrzahl der Hss.

A E D u. s. w.; von Lachm. eingeklammert. *οἶδα ὑμᾶς* wie IV, 34 *οἶδά σε,* indem das Subj. des abhängigen Satzes als Objekt mit dem regierenden Satze verbunden wird, vrgl. dazu Buttm. S. 322, 323. Darnach dürfen wir auch kein Komma setzen; so Tisch. und Lachm. im latein. Texte nescio vos unde sitis. Wenn er im griech. Texte Komma setzt, so will er consequent auch daß man übersetze: „ich kenne euch nicht, woher seid ihr?" was man kaum billigen wird. vrgl. Joh. VII, 25 *τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν*. Das Fragewort *πόθεν* nimmt man gerne in einem, wie mir scheint, zu engem Sinne, nämlich: woher, d. i. aus welcher Familie; ihr seid nicht Glieder meines Hauses (Mey. de Wette). Es steht vielmehr ganz allgemein, indem nur dazu die Antwort paßt die sie geben, wornach sie keine Hausgenossen, sondern nur Bekannte sein wollen. Es ist daher gleichfalls wenigstens zur Hälfte unrichtig, wenn Mey. zu *ἐν ταῖς πλατείαις* bemerkt: „Abweichung vom Darstellenden zum Dargestellten." Der Hausvater kann auch die Aufgabe eines Lehrers haben. In so ferne möchte ich einen Uebergang vom Bilde zum Abgebildeten zugeben, als der Ausdruck „in den Gassen lehren" eine unverkennbare Anspielung auf Jesus selbst u. somit eine Erklärung des Bildes vom Hausvater enthält.

27. *Υμας* von Lachm. (nach A E G) eingeklammert, von Tisch. getilgt, nach B L R. *ἀπόστητε* „weichet", nach dem gewöhnlichen Gebrauche den auch das N. T. einhält, *ἀφίστημι* transitiv im ersten, intransitiv im zweiten Aorist, vrgl. Act. V, 37 *ἀπέστησε λαόν*.

28. *Ἐκεῖ* „dort, wohin ihr so weggewiesen werdet. Gewöhnlich faßt man es zeitlich — Selten so bei den Klassikern — aber nirgends im N. T.; u. hier weist der Context — bestimmt auf die bekannte Oertlichkeit hin, wie auch der stehende Typus dieser solennen Formel bei *ἐκεῖ* nur an jene Oertlichkeit denken ließ." Meyer. Das Partic. Präsens des Passivs *ἐκβαλλομένους* macht eine wörtliche Uebers. unmöglich; die einfachste Auflösung ist wohl die durch daß, wobei wir den abhängigen Satz gleich mit *Ἀβραάμ* beginnen müssen, weil *Ἀβρ. κ. Ἰσ κ. Ἰακ.* coordinirt zu *ὑμᾶς* stehen: „wenn ihr gesehen haben werdet daß Abraham — u. alle Propheten im Himmelreiche sind, daß aber ihr hinausgeworfen werdet." Das Präsens ist sehr bezeichnend und anschaulich. Sie waren nicht im Reiche Gottes, aber als Juden hatten sie das nächste Anrecht, sie waren erste am Reiche Gottes; ihre Verstoßung gleichsam von der Schwelle herab, ist ein hinauswerfen in die Finsterniß der sie nicht angehören. Tisch. u. Lachm. setzen *εἰσίν* ohne Inklination: *ἰδοὺ εἰσίν* u. *καὶ εἰσίν*, was allein richtig ist, da *εἰμί* an unserer Stelle nicht die bloße tonlose Copula ist, sondern zugleich das Prädikat enthält in der Bedeutung

existiren, dasein, wozu *ἔσχατοι* das Subj. bildet: „letzte sind (existiren) u. erste sind," darum übersetzte ich auch „letzte gibt es."

31. *Ημερα* Lachm. mit der Mehrzahl der Zeugen u. B, nach Tisch. B** (significat secundam manum), sammt den latein. Hss., wogegen Tisch. *ωρα* aufgenommen hat nach B* (i. e. prima manus) A D; Mey. zieht *ημερα* vor, weil es pragmatisch (V. 32 u. 33) motivirt sei. *ἔξελθε* vom Hause oder dem Orte wo sich Jesus befand. *πορεύου ἐντεῦθεν* von der ganzen Landschaft; zwei Imperative, um das Dringliche der Sache hervorzuheben; man darf nicht, wie bei anderen Imperativen wohl geschieht, den ersten etwa durch das Particip auflösen: *ἐξελθὼν πορεύου*, weil es den Nachdruck schwächen würde; also hat es mit dem bekannten „komm' u. siehe (*ἔρχου καὶ ἴδε*)" u. s. w. nichts gemein.

32. Darüber daß *τελειοῦμαι* das Präsens, nicht ein attisches Futurum das Medium sei, dürfte kaum mehr ein Zweifel sein. Winer verwirft (S. 70) alle attische Futura welche sich bei verbis contractis im N. T. finden sollen mit Berufung auf Fritzsche zu Matth. II, 4 u. Mathiä S. 403 flg. Als Präsens erklären unsere Form Bornem. Mey. u. de Wette, während Buttm. (S. 33) dem *τελειοῦμαι* nur eine „größere Wahrscheinlichkeit", attisches Futur zu sein, einräumt, als den andern dafür beigebrachten Belegen. Daß er sich aber auch dahin neigt, überhaupt diese Futurform in den Verbis welche ihren Vokal verlängern, nicht anzuerkennen, sieht man deutlich aus seinen weitern Worten. „Gegen die Annahme spricht 1) das Sprachwidrige der ganzen Erscheinung, 2) das gänzliche Stillschweigen der alten Grammatiker — endlich 3) daß die Vulgata — sich fast immer des Präsens bedient u. s. w." Wenn der ältere Buttm. (größ. Gramm. I, S. 392) solche Futurformen finden will, so beruht dieß theils auf falschen Lesarten, wie Thuk. VI, 23, 2 *οἰκειοῦντες* statt *οἰκιοῦντες*, theils auf einer falschen Urgirung der Gleichartigkeit der Tempora, da der Grieche öfters mit dem Futur ein Präsens verbindet, z. B. Thuk. III, 58, 4 *ἐρημοῦτε* wozu Krüg. (I, S. 59) bemerkt: „ein Präsens mit einem Futur verbunden." Vrgl. noch Lobeck der in den Berichtigungen zum zweiten Bande der Buttm. Gramm. ebenfalls nur als Präsens gelten läßt was Buttm. für attisch. Futur hielt, siehe II, S. 489 flg. Hat es damit seine Richtigkeit, dann folgt weiter daß *τελειοῦμαι* nicht Medium, sondern das Passivum ist u. somit übersetzt werden muß: ich werde zur Vollendung gebracht. Dafür spricht: 1. *τελειόω* kommt oft im Passiv vor; 2. im N. u. A. T. finden sich nur die passiven Formen des Aorist, nicht die medialen, u. als Medialform kennt Passow nur *τελεώσασθαι* Jamblich v. Pythag. 158;

3) beim Medium könnte der Objectsaccusativ nicht fehlen. *τελειοῦμαι* für sich allein ist Passiv, u. hier um so mehr, weil es einen unverkennbaren Gegensatz zu *ἀποτελῶ* bildet: ich vollbringe heute u. morgen u. am dritten Tage werde ich vollbracht, zur Vollendung gebracht. *τελειό-ω* von einer Person: jemanden zu einem *τέλειος* machen; *τέλειος* ist derjenige an dem nichts abgeht, nichts mangelt, der vollkommen ist, wobei die Art der Vollkommenheit von dem Standpunkte abhängt den man einnimmt daher *τελειοῦσθαι* im physischen Sinne „zur vollen männlichen Reife gelangen," heißt. Ein solches „zur Vollendung kommen" so daß nichts mehr abgeht, trat bei Jesus Christus mit seiner Himmelfahrt ein. Von da beginnt seine *τελείωσις*, wie dieß auch durch den apostolischen Sprachgebrauch fest steht, ebenso daß die *τελείωσις* Werk des Vaters ist, Jesus wird verherrlicht, er wird zur Vollendung gebracht; vrgl. Hebr. II, 10: „Es ziemte — den Anführer ihres Heiles durch Leiden zur Vollendung zu bringen." Ebds. VII, 9 „einen Sohn der auf ewig zur Vollendung gebracht (oder gelangt) ist;" V, 8, 9 „der, obwohl Sohn, den Gehorsam gelernt hat an dem was er gelitten, u., zur Vollendung gebracht, für alle die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heiles geworden ist." Hier erklärt *τελειωθείς* Theophyl. der Sache nach vollkommen richtig: *τελείωσιν δὲ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν ἀθανασίαν ἐκάλεσε, τοῦτο γὰρ τῆς οἰκονομίας τὸ πέρας* (Bleek, Br. an die Hebr. 2 Abth. b S. 93). Die Vulg. hat ganz genau consumor a b c, perficior d; der Syr. ܡܫܬܡܠܐ (ܫܡܠ vollendet sein) Etp. zur Vollendung gebracht werden, dann vorzugsweise: überliefert werden, daher auch im Pa. verleben; der Ar. اكمل IV pass. „zur Vollendung gebracht werden." Ulenburg übersetzte: „zum Ende kommen", Luth. „ein Ende nehmen", Reischl: „vollenden;" aber sprachlich u. sachlich erscheint als einzig legale Uebertragung die ganz wörtliche „zur Vollendung gebracht werden."

33. *Τῇ ἐχομένῃ* „am kommenden, nächsten" sc. Tage *ἡμέρᾳ*, wie Apostelgeschichte XXI, 26 *τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ*, wogegen es XX, 15 fehlt *τῇ ἐχομένῃ ἤλθομεν*. Das unmittelbar vorausgehende *σήμερον* und *αὔριον* machte jede weitere Ergänzung unnöthig. *οὐκ ἐνδέχεται*, in den heil. Schriften nur hier, da die LXX *ἐνδεχόμενόν ἐστι* (2 Makk. XI, 18) setzen, ist aus dem klassischen Sprachgebrauche bekannt; siehe Pass. „als Impersonale: es geht an, ist möglich, zulässig, statthaft, gewöhnlich mit dem Infin. von Thuc. an." Zu non capit siehe Forcell. I, 387 u. Oehler (zu de fuga, c. 1: agonem intellegi capit persecutionem) der sagt: Capit est Graecum *ἐνδέχεται* et hoc usu admodum familiare Tertulliano. Apolog.

c. 17 „Hoc quod est deum aestimari facit, dum aestimari non capit. De Pudic. c. 1 „capit et indulgeri quasi modica.“ De Baptismo c. 1 »nec capit numerari quod non habetur“ u. s. w. (Tertull. quae supersunt omnia I, 463).

34. Zum seltenen 1 aor. ἐπισυνάξαι, der sich aber auch bei den Klass. findet, Thuk. 2, 97, 3 προσῆξαν, siehe Lobeck Phryn. S. 287. Buttm. ausführl. Gramm. II, 98, ebenso Win. S. 75. Buttm. S. 47. την εαυτ. νοσσιαν Tisch. u. Lachm. (unter dem Texte) mit B E u. d. Mehrh. der Zeugen, nidum suum Vulg. a b, im Texte hat Lachm. τα εαυτ. νοσσια nach A D K, pullos suos, c. Jren. syr. sah. al. „Ihr Nest“ d. i. ihre Brut, wie auch wir sagen „das ganze Nest ist ausgeflogen.“ Euthym. νοσσιὰν λέγει, τὸ πλῆθος τῶν νεοσσῶν. Zu ὄρνις siehe Matth. XXIII, 37; daselbst hat die Vulg. gallina, hier avis, Forcell. hoc nomine veniunt gallinae, anates, anseres — hinc liquet, minus late patere avis vocem quam volucris.

35. Buttm. (S. 199) bezeichnet diesen V. als die einzige Stelle im N. T. wo ὅτε mit dem Conjunctiv ohne ἄν stehe. Doch hänge der Conj. εἴπητε der Bedeutung nach offenbar mehr von der in ἕως liegenden Zeitbestimmung ab, u. ἥξει ὅτε bilde ein für das Verständniß ganz entbehrliches u. daher auch von namhaften Hss. weggelassenen Einschiebsel. Win. nennt den Conj. mit ὅτε verbunden für kaum nachweisbar in attischer Prosa, aber nicht für unrichtig (S. 266). Klotz erklärt diesen Conjunctiv ohne ἄν: si res non ad cogitationem refertur et eventus tantummodo spectatur, ad Devar. p. 688. ἥκω ich bin gekommen, bin da, „bis angelangt sein wird jenes τότε, da (ὅτε).“ Die Formel ist elliptisch wie ἔσθ' ὅτε (ἔστιν ὅτε), ἦν οἷ' ἦν, εἰς ὅτε u. s. w.“

Vierzehntes Kapitel.

1. Zur Construction ἐγένετο — καὶ siehe V, 1. ἄρτον φαγεῖν wie Matth. XV, 2 ἄρθον ἐσθίωσιν „Brod essen“ d. i. Mahl halten, speisen, das hebr. אכל לחם. Aus 1 Mos. XXXI, 54. XLIII, 25. Jer. XLI, 1.

ergibt sich daß auch festliche Mahlzeiten diese ursprüngliche, einfache Benennung beibehielten. παρατηρέω „beobachten, auflauern," wie VI, 7.

2. Ὑδρωπικός ist Substantiv, nicht Adjectiv, ἄνθρωπος ὑδρωπικός wie ἄνθρωπος φάγος Matth. XI, 19. ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ ebds. XIII, 52. u. s. w. Aus diesem Grunde konnte ὑδρωπ. von ἀνθρ. durch ἦν getrennt werden, wie Matth. XXI, 33 ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης. ἦν näher bestimmt durch ἔμπροσθεν αὐτοῦ „er war vor ihm," stand vor ihm, bei seinem Eintritte in das Haus, oder im Hause selbst.

3. Zu ἀποκριθείς am Anfange der Rede ohne vorausgehende Frage siehe Matth. XI, 25; „das Wort nehmen" auf eine gegebene Veranlassung die als thatsächliche Frage gedacht wird. Doch steht in dieser Bedeutung regelmäßig εἶπεν, oder ἔλεγε dabei; im A. T. sehr geläufig, vrgl. Biel, thesaur. I, p. 184 der beifügt: phrasin hanc ab Ebraismo vindicant Schwartzius — et Georgius. Ebenso Wolf zu Matth. III, 15: ita fere et Xenophon tum lib. II, Cyropaed. ὑπολαβὼν εἶπε, tum alibi. Munthe, p. 130. Suicer. thes. I, p. 455) ει Lachm. nach A E u. der Mehrzahl, vulg. u. s. w., von Tisch. getilgt nach B D L. Zu εἰ in der Frage (Lachm. λέγων Εἰ ἔξεστιν. siehe XIII, 23, η ου Tisch. mit B D L, von Lachm. eingeklammert, weil es A a c Vulg. fehlt.

4. Ἐπιλαμβάνομαι ist stärker als ἅπτομαι; doch läßt sich Art u. Grad des Unterschiedes nicht näher angeben. Da der Wassersüchtige wahrscheinlich auf einem niedrigen Divan saß, konnte ihn Jesus anfassend u. mit beiden Händen ergreifend aufrichten. Zur Construction siehe Buttm. S. 140, 9.

5. Die Lesart υιος (A U ο υιος) kann, wenn wir die Hss. entscheiden lassen, keinem Bedenken unterliegen; ihnen gegenüber erscheinen ονος K L a b c vlg. oder προβατον D als alte Correkturen, oder wie Lachm. (II, praefat. p. V) sagt, Emendationen die aber nur auf Hypothesen beruhen (ponam aliquot exempla emendationum), indem er zu unserer Stelle bemerkt: τίνος ὑμῶν $\overline{\text{ΥΣ}}$ (sive potius $\overline{\text{ΟΥΣ}}$) ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται; nullius artis est ea facere quae placuerunt correctoribus antiquissimis, ὄνος et πρόβατον. verissime Millius ΟΙΣ, malo enim ὄϊς scribi quam οἶς, quod fortasse et nimis Atticum sit neque ab antiquissimis librariis scriptum ὗς (pag. VII). τίνος ὑμῶν wird in der zweiten Hälfte des Satzes Subject. Ueber die echt griech. Auslassung des stellvertretenden Pronomens siehe Buttm. S. 116.

7. *παραβολή* Gleichniß, Gleichnißrede, Spruch (Sprichwort) in so ferne darin eine Vergleichung liegt. Es ist nicht richtig, wenn man *παρ.* geradezu mit „Lehrspruch" übersetzt, als ob jede Sittenregel eine *παρ.* genannt werden könne. Dieß liegt weder in der Wort= noch in der Sachbedeutung von *παρ.* im N. T. Sprachgebrauche. Auch die Scholiasten u. alten Lexicographen wissen nichts von einer so weiten Bedeutung des Wortes *παρ.*, obwohl sie in solchen Dingen gar nicht ängstlich sind. Hesych. *Παραβολή, πραγμάτων ὁμοίωσις* Lex. Cyrilli *παραβολή ἐστι, ὅταν ἀνόμοιον ἀνομοίῳ ἀπεικάσω, οἷον λέοντι ἄνθρωπον.* Schol. zu Hom. Il. II, 144 *παραβολὴ ὁμοιωματικὴ — παράθεσις.* Suid. *παραβολή. λόγος αἰνιγματώδης καὶ κεκρυμένος. καὶ ὁμοίωσις.* Nur das bekannte *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου* erklärt er durch (*ἀντὶ τοῦ*) *ἐν διηγήσει* fügt aber bei *ἀρχαίων λόγων.* Davon dürfen wir auch an unserer Stelle nicht abweichen. Sie enthält formell eine Unterweisung welche materiell durch den ihr zu Grunde liegenden tiefern Sinn zu einer Parabel wird. *ἐπέχειν* (neben *προσέχειν* das sich öfter findet) scil. *τὸν νοῦν*, das lateinische intendere, wobei auch animum ergänzt wird, „beachten, erwägen, auf etwas achten;" es bezeichnet vorzugsweise einen innern Act; wenn es sich auf das äußere „bemerken" beschränkte, würde der Accus. *τοὺς ὀφθαλμούς* dabei stehen, denn letzteres könnte nicht fehlen, wohl aber *τὸν νοῦν*, auch im klassischen Sprachgebrauche, Aelian. Var. XII, c. 1 *τῷ προστάγματι οὐδὲ προσεῖχεν.* Vgl. zu *ἐπέχω* Pass. II, 1029: B intr. a) sich darauf hinrichten, b) met., seine Gedanken, sein Absehen auf etwas richten, worauf denken. Zum Imperf. *ἐξελέγοντο* das ganz nach der Regel steht, siehe Win. S. 240.

8. *Εἰς γάμους* „zur Hochzeit" siehe Matth. XXII, 2. *μὴ κατακλιθῇς* Conjunct. des Aor. für den negativen Imperativ. *μήποτε* ohne ein vorausgehendes verb. timendi das man dem Sinne nach leicht ergänzen konnte: „fürchtend ob nicht, eingeladen worden sei," wofür wir, wenn die Ellipse nicht ergänzt werden soll, am besten den indirecten Satz wählen, „es möchte eingeladen sein." Buttm. sagt daß sich *μήποτε* in den Schriften des Aristoteles, namentlich aber in der alexandrinischen Gelehrten=Sprache (Grammatiker, Scholiasten) geradezu durch vielleicht (= *ἴσως*) übersetzen lasse, entstanden durch Abkürzung aus dem vollständigen Satze *ὅρα μήποτε* sequ. conj. (Seite 304. Anm). Vrgl. zu diesem elliptischen Gebrauche noch Win. S. 447, u. zum elliptischen Gebrauche von *μή* allein Pass. III, 227, Krüg. §. 54, 8, 13. Man könnte darum, wie Reithmayr, nach *πρωτοκλισίαν* ein Kolon setzen, doch haben Tischd. u. Lachm. das Komma. Zur verschiedenen Schreibweise *μηποτε* Tisch. u. *μη ποτε* Lachm. siehe IV, 11.

9. Mit *καὶ ἐλθὼν* — *ἐρεῖ σε* geht die Construction aus dem Conj. in den Indikativ über, wie Matth. XIII, 15. *ὁ σε καὶ αὐτόν καλέσας* qui te et illum vocavit — die Vulg. mit allen — alten Uebers. u. Erklärern; Bornem. Uebersetzung qui te quoque invitavit, nach II, 35 *καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς*, ist eine bloße Caprice. *ἄρξῃ* drückt das Herabgehen vom obersten Platze auf den niedersten malerisch aus, „alsdann wirst du anfangen, mit Beschämung den letzten Platz einzunehmen."

10. *Αναπεσε* Lachm. u. Tisch. mit A B* E u. s. w., *αναπεσαι* B G, Griesbach, der bemerkt: quum saepissime in N. T. *πεσεῖν*, c. composs., nusquam vero *πεσασθαι* sit adhibitum, — *πεσαι* scriptura tantum a — *πεσε* differe censendum, quemadmodum innumeris locis *αι* et *ε* promiscue in cdd posita sunt. Eandem prorsus rationem habet 17, 7. quo loco paulo pauciores — *σαι* pro *σε* scriptum exhibent. Für einen bloßen Schreibfehler halten *ἀνάπεσαι* auch Win. S. 69. u. Buttm. S. 34 n. 35 Anm.**) u. S. 59. Dagegen nimmt Fritzsche (ad Marc. 641) *ἀνάπεσαι* als Futurum (vi Imperativi) ad similitudem *φάγεσαι* et *πίεσαι* (Luk. XVII, 7); aber *πίομαι* ist die einzige Futurform welche (aus dem ungebr. *π ι ω* gebildet) von *πινω* vorkommt. Darnach auch ein Futur. von *πίπτω* zu bilden das seine Formen aus dem Stamme *π ε τ ω* nimmt, geht nicht an. Mey. hält *ἀνάπεσαι* für den Imp. Aor. I Med. welches Tempus auch Jos. Bell. 7, 6, 4 (*διεκπέσασθαι*) vorkomme. Aber eine nähere Beachtung der Stelle selbst: *οἱ μὲν ἀνδρειότατοι τῶν ἐξιόντων ἔφθασαν διεκπέσασθαι, καὶ διέφυγον* (p. 419) macht es in meinen Augen unzweifelhaft daß *διεκπέσασθαι* eben auch nur ein Schreibfehler oder eine andere Schreibweise für *διεκπαίσασθαι* ist. *διεκπαίω* Med. sich durcharbeiten, sich durchschlagen. Einen weitern Beleg liefer Suidas s. v. *δ ι ε κ π έ σ α ν τ ε ς* — *διεκτρυπήσαντες, διεκδραμόντες*, wozu Bernardy bemerkt lege *διεκπαίσαντες*. Philostr. p. 732 *παντὸς διεκπαίειν*. — *παντων* Lachm. A B LX, getilgt von Tisch. D E pl. it vg. *προσαναβαινω* „noch dazu hinaufschreiten," *τὸ πρός* in compositione saepe idem valet quod insuper et adhuc, Wolf., oder „daran emporsteigen," wobei dann die Tische (Triklinien) als das Objekt gedacht werden, an denen (*πρὸς τὰ τρικλίνια*) der Eingeladene zum ersten Platze hinaufsteigt (*ἀναβαίνει*). *ἀνώτερον* das Neutr. im Kompar. für das Adverb., Krüg. §. 23, 9 ist die allgemeine Regel. Davon machen die Adverb. auf *ω* (Krüg. l. c. Anm. 2. Kurtius §. 204) eine Ausnahme, doch hat das N. T. und die LXX nur die Form *ἀνώτερον*, die von Attikern verworfen, sich bei den Spätern öfter findet, Polyb. 3, 1 *ἀνώτερον*, siehe noch Buttm. ausführl. Gramm. §. 115. Anm. 4. I, S. 346 u. §. 69. 3 Anm. 2. I, S. 271.

12. Zu *ἄριστον* siehe XI, 38 Matth. XXII, 4. *φωνέω* rufen, transit. im N. T. öfter (nicht so die LXX die es nur intransitive gebrauchen) besonders bei Johannes. Mey. meint, es sei damit das Laute, Prunkende bezeichnet, ebenso schon Wetst. Pro *φωνεῖ* quod est proprie advoca, inclama ex usu scriptorum Graecorum dicendum erat *κάλει*, invita, voca, ut comm. sequ. de industria autem *φώνει* scriptum est, quia qui vocant ut vocentur, alta voce vocare solent, ut omnibus innotescat. Doch ist der anderwärtige Sprachgebr. des N. T. dagegen; wo diese Nebenbedeutung nicht hervortritt. Schleußner gibt invitare maxime ad coenam (ebenso Schirlitz) als Bedeutung von *φωνέω* an; aber ohne Beleg; denn Wolf mit Berufung auf Ferselii Advers. Sacra I, p. 323 sagt nur *τὸ φωνεῖν* idem hic est quod *καλεῖν*, quo Graeci utuntur alias de invitandis ad coenam aliis, cui apud Latinos respondet vocare. Der Zusammenhang entscheidet über den Sinn, ändert aber nichts an der Bedeutung. *ἀντικαλέσωσι* ita prorsus Xenophon in Convivio p. 690 *οὔτε μὴν ὡς ἀντικληθησόμενος καλεῖ μέ τις* i. e. neque vocabit me quisquam, ni vicissim a me invitetur. Eundem significatum verbo revocare tribuunt Latini Wolf. *πλουσίους* gehört nur zu *γείτονας*, nicht zu allen vorausgehenden nominibus, wie man schon am Mangel des Pronom. *σου* sieht: *μηδὲ γείτονας πλουσίους* „noch reiche Nachbarn," wenn du solche hast. *ἀντικ. σε* Tisch. u. Lachm. (im Texte) B D L, *σε αντικαλ.* (unter dem Texte) A F G vlg. ipsi te reinvitent, a b c.

13. *Δόχη* siehe V, 29. *αναπηρους* Tisch., nach anderer Schreibweise *αναπειρους* Lachm. A B D, wie 2 Makk. VIII, 24 wo Tisch. *αναπηρους* als Lesart des cod. Vat. u. *αναπειρους* als die des Alex. aufführt. *ἀνάπηρος* „verstümmelt, krüppelhaft," ist der allgemeine Ausdruck, „lahm, blind" die Specification desselben; doch so daß sie den Begriff des *ἀνάπηρος* nicht erschöpfen sollen. Herodot zählt den blinden Homer zu den *ἀνάπηροι*, u. Hesych. führt *ἀνάπηρος*, *πηρός*, *τυφλός*, *νοσώδης* als Synonyma auf. Vrgl. das Wortspiel des Cynikers Diogenes bei Diog. Laert. VII, 33 *ἀναπήρους ἔλεγεν οὐ τοὺς κωφοὺς καὶ τυφλοὺς ἀλλὰ τοὺς μὴ ἔχοντας πήραν*.

14. *Ἀνταποδίδωμι* wider zurückgeben, widervergelten," wofür der Hebr. viele Synonyma גמל, שלם, הביא, השיב hat die von den LXX gerne mit *ἀνταποδ.* gegeben werden, auch noch andere, entferntere Ausdrücke z. B. פקד.

15. Zu *φάγομαι* Fut. (vom ungebräuchlichen *φαγω*) dem Fut. *ἔδομαι* analog gebildet, siehe Buttm. ausführl. Gramm. I, S. 185. Zur Redensart *φαγ. ἄρτον* oben V. 1.

16. *Εποιησεν* Lachm. A D u. die Mehrzahl, fecit, Vlg. *εποιει* Tisch. mit B R mit der Bem. ut alibi saepe aor. pro imperf. reposuerunt. *μεγαν* Lachm. u. Tisch. *δεῖπνον* als acc. mascul. von *δεῖπνος* das sich bisweilen bei den Spätern findet (bei den LXX nicht), Buttm. (zu §. 56. S. 20) u. Win. (S. 60) haben darüber nichts.

17. *Παντα* das B L R b c i l q fehlt, hat Lachm. eingeklammert, Tisch. gegen seine sonstige Gewohnheit beibehalten, es scheint, wegen *ἕτοιμα* das man im Sing. erwartete, wie die bezeichneten Latein. Hss. haben, paratum; doch steht das subjectlose Neutrum öfter im Plur. statt im Singular. Krüg. §. 45, 4, 1—3. — ut venirent der Vulg. nach der Lesart *ερχεσθαι* A D; über die Verwechslung von $\bar{\varepsilon}$ u. $\bar{\alpha\iota}$ siehe oben V. 10.

18. *Ἀπὸ μιᾶς* mit ausgelassenem *γνώμης*, oder *βουλῆς*, Il. *β*, 379 *εἰ δέ ποτ' ἔσγε μίαν βουλεύσομεν* wozu Eustatius *βουλήν* ergänzt; eine Auslassung des nom. femin. welche oft vorkommt, *διὰ πάσης* u. *ἀπὸ τῆς ἴσης* hat Thuk. fast hintereinander (1, 14, 3. 15, 3). Die Grammatiker nennen solche elliptische Ausdrücke geradezu Adverbialformen bei denen man an das ausgelassene Nomen nicht mehr gedacht habe. Win. S. 521 Anm. 3. Buttm. ausführl. Gramm. II, 341. Berhdy Syntax 186. Die Formel *ἀπὸ μιᾶς* findet sich wohl in der Schriftsprache sonst nicht mehr, aber über ihre Verständlichkeit u. sprachliche Erlaubtheit kann nach den vielen analogen Beispielen kein Zweifel sein. Krüger führt unter den gewöhnlichen Ellipsen weiblichen Geschlechtes ausdrücklich auch *γνώμη* an mit dem Beispiele aus Plato *ἡ ἐμὴ νικᾷ*. Die Vulg. (auch a b c) hat gut simul; der Arab. umging es ganz, der Syr. hat wörtlich ܡܢ ܚܕ was aber ab uno i. e. statim, confestim bedeutet, wie von den ältern nicht wenige auch das griechische *ἀπὸ μιᾶς* als einen Syriasmus erklären wollten, vrgl. dazu Grotius u. Wolf; doch ergänzt der erstere *ψυχή* (wie auch Win.), wozu er die treffende Bemerkung fügt: Sensus est, animum omnibus fuisse similem. Omnes compacto rem agunt, quasi in velabro olearii, inquit facetissimus Comoediarum scriptor, ubi parem omnibus, etiam qui inter se non convenerant, animum vult describere. Und der letztere sagt: Phrasin pure Graecam esse dubitare me non sinunt tot exempla optimorum Scriptorum: supplendum vero putem vel *γνώμης* vel *γλώσσης*. Zu *παραιτέομαι* in der Bedeutung „abbitten, bittend ablehnen" siehe die Lexx. u. die Stellen bei Wetst.; der acc. obj. fehlt, er ergab sich aus dem ganzen von selbst, nämlich *δεῖπνον*. Zum Aor. *ἠγορασα* der scheinbar für das Perf. steht, siehe Winer S. 247.

ἀγρός in erster Bedeutung Acker, Feld, in abgeleiteter Landgut; beide Bedeutungen kommen im N. T. vor, aber nach dem constanten Sprachgebrauche so daß von der letztern immer der Plur. gewählt wird, der Sing. heißt an allen Stellen nur Acker, zu ersterm siehe Mark. V, 14. VI, 36. Luk. VIII, 34, IX, 12. Dabei müssen wir auch hier bleiben. Die Uebersetzung villa (Vulg.) ist nicht entsprechend, auch ginge der Klimax verloren. ἀνάγκην ἔχειν „genöthigt sein" mit folgendem Infin., wozu Wetst. eine Reihe von Stellen liefert. Graecos frequentissime ista phrasi — uti, ostendit Schwarzius. Wolf. ἔχε με παρῃτ. „habe mich als einen welcher losgebeten ist," d. h. lasse mich in dem Verhältnisse eines Losgebetenen stehen, so Meyer, wozu wir Pass. s. v. ἔχω II, lit. 1 vergleichen können: „häufig tritt zum Object noch ein Prädicat, welches — bei Adjectiv u. Partic. oft mit dem Subj. selbst verbunden wird, θαῤῥοῦντά με ἕξεις du wirst mich muthig, in mir einen Muthigen finden." Von den ältern Wolf.: Frequentissimum est Graecis verbum ἔχειν jungere casui quarto participii cujusdam: quod idem (Schwarz den Wolf citirt) ostendit. Idem vero verti haec vult ita: memoria tene, me deprecatum esse, vel: tene me deprecatum, habe me totum qui deprecatus sum. Doch möchte bei unserer Phrase der Einfluß des Lateinischen kaum zu verkennen sein (excusatum me habeas, rogo Martial. II, 79), indem auch die obige Erklärung immer noch eine Härte zurückläßt; denn man fühlt leicht daß ἔχε με παρῃτημένον „habe mich als einen losgebetenen," u. θαρροῦντά με ἔχεις „du wirst mich als einen muthigen haben" nur scheinbare Parallelen sind; den Muthigen hat man, den Losgebetenen hat man nicht. Ganz lassen sich die Latinismen nicht leugnen, wenn wir auch mit denselben nicht so freigebig sein dürfen, wie z. B. Grotius zu uns. V.: Multi simul Latinismi. ἔχω ἀνάγκην opus habeo. ἐρωτῶ σε rogo te. ἔχε με παρῃτημένον habe me excusatum.

19. Ζεῦγος Gespann, besonders von Rindern, dann im weitern Sinne überhaupt Paar wie II, 24; doch steht es hier im engern u. ersten Sinne, weil die Thiere die ein Gespann bilden, zusammenpassen müssen. Die Vulg. hat auch juga boum (ganz in derselben Bedeutung), während II, 24 par turturum. Rinder u. Pferde wurden auf Probe gekauft, Alfenus in l. IX, 52 §. 3. D ad L. Aquil. quidam boves vendidit ea lege, uti daret experiendos. Ulpian. l. XIX, 5, 20 D de Praescriptis Verbis. Si tibi equos venales experiendo dedero, ut, si in triduo displicuissent, redderes. Wetstein.

20. Γαμέω vom Manne gesagt der ein Weib nimmt, doch steht der Akkus. γυναῖκα oft dabei. „Ich kann nicht kommen," nach 5 Mos. XXIV, 5 „Wenn

ein Mann ein Weib nimmt, so ziehe er nicht aus zum Heere, u. es soll ihm keinerlei Sache obliegen; frei soll er sein für sein Haus ein Jahr, u. erfreuen sein Weib das er genommen."

21. *Παραγίνομαι* hinzutreten, ankommen, auch mit dem Dativ; „zurückkommen" liegt in der Sache (reversus Vulg.), aber nicht im Ausdrucke selbst; Luk. liebt dieses Verbum. *πλατείας καὶ ῥύμας* „die (offenen, weiten) Plätze u. die (engen) Gassen." Zu *ῥύμη* siehe die Stellen bei Wetst. über Matth. VI, 2. Phryn. p. 180. Hesych. *ῥύμη ὁ στενωπός*. Die Akkusative (*ἀναπείρους* u. s. w.) ohne Artikel specificiren theilweise den vorausgehenden Akkus. (*τοὺς πτωχούς*) mit dem Artikel: „die Armen u. was es davon gibt an Krüppeln, Lahmen u. Blinden."

23. *Ὁδοί* die Wege u. Straßen im Freien. *Φραγμός* die Umzäunung, ohne nähere Bezeichnung; die Gärten vor den Städten waren umzäunt, bald mit Mauern, bald mit lebendigen Hecken.

26. *Εαυτου* Tisch. nach B L, *αυτου* Lachm. mit der Mehrzahl der Zeug., wogegen ersterer bemerkt: at ut toties, ita hic quoque *εαυτ.* c. *αυτ.* mutatum vdtr. Nec. aliter v. sq. Contra *τ. εαυτ. ψυχ.* a minusc tantum pauc mutatum est. Das Pron. Pers. *αυτου* drückt man hier in der deutschen Uebers. besser gar nicht aus, weil man es bei allen folgenden Substantiven widerholen müßte, wodurch der Satz unnöthigerweise schwerfällig würde. Dagegen lautete der Satz, wenn wir *εαυτ.* adoptirten: „u. nicht haßt den eigenen Vater u. die Mutter." *ἔτι* vom Maße: noch, dazu, ferner, *ἔτι τε* adhuc etiam b d, dagegen die Vulg. adhuc autem etiam *ετι δε* nach A D. „Seele (*ψυχή*)" in so ferne sie der Sitz des Begehrens ist.

27. *Καὶ ὅστις* nach seiner streng buchstäblichen Bedeutung: „u. irgend einer der" d. i. wer immer. *ὅστις* allgemeiner als *ὅς*. IX, 23 folgt auf *ὀπίσω μου ἔρχεσθαι* noch *ἀκολουθεῖ*, dieses im buchstäblichen, jenes im bildlichen Sinne, unser *ἔρχεται ὀπίσω μου* umfaßt beide, den bildlichen nach dem nächsten Zusammenhange, den buchstäblichen nach der prophetisch-vorbildlichen Bedeutung welche die Rede vom Kreuz tragen überall hat.

28. *Θέλων* ohne Artik. (Lachm. u. Tisch.) „wenn er will," mit dem Artikel (*ὁ θέλων* E H M) „der will." *πύργος* wie das latein. turris, von jedem großen, festen Baue: Thurm, Burg, Palast. *καθίσας* „sich setzend" zum Zeichen der reiflichen Ueberlegung, die sich Zeit läßt; der Eilende steht. *δα-*

πάνη entspricht genau unserm, nur im Plur. üblichen „Kosten;" Demosth. de falsat. Legat. λογίζεσθαι δαπάνας. Thuk. III, 46, 1 δυνατὴ οὖσα ἔτι τὴν δαπάνην (Kriegskosten) ἀποδοῦναι, ebendas. 31, 2: (ὅπως) δαπάνη σφισι γίγνηται „daß ihnen Kosten entständen." εἰ ἔχει τὰ si habent quae opus sunt, a ebenso aber freier qui necessarii sunt si habet, b c Vulg., τα von Tisch. nach B D L e: sumptum, si habet ad consumationem, gestrichen, von Mey. adoptirt, der aber unrichtig zu εἰ ἔχει als Obj. δαπάνην ergänzt; denn eine δαπάνη (Ausgabe, Kosten) besitzt man nicht (ἔχει), sondern hat sie zu leisten. Man müßte δαπάνη in einem andern Sinne nehmen als es in ψηφίζει τὴν δ. steht. Die Form ἀπαρτισμός kommt nur noch Dion. Hal. de compos. verb. 24 vor; die LXX haben ἀπαρτία, die gewöhnliche Bildungsform ist ἀπάρτισις; die Bedeutung ist immer dieselbe: omnium partium justa absolutio, nihil ut desit (Wetst.).

29. Zum gen. absol. θέντος αὐτοῦ mit darauf folgendem αὐτῷ, wie noch oft, siehe Buttm. 270. Matth. IX, 18.

31. Neben der Form συμβάλλειν τινὶ μάχην, πόλεμον, in welcher das Verb. transitiv steht, kommt auch die andere συμβάλλειν τινὶ εἰς μάχην, εἰς πόλεμον vor, συμβ. im intransitiven Sinne: zusammentreffen mit Jemanden zu Kampf u. Schlacht. Das Verb. hat auch für sich allein die Bedeutung: handgemein werden, streiten, kämpfen, 1 Makk. IV, 34 συνέβαλον ἀλλήλοις congressi sunt. 2 Makk. VIII, 23 συνέβαλε τῷ Νικάνορι congrediebatur cum Nicanore. πόλεμος im homerischen Sprachgebr. vorzugsweise die Schlacht, im spätern dagegegen der Krieg im Gegensatze zum Frieden. Im N. T. hat es überall die letztere, weitere Bedeutung, vrgl. Hebr. XI, 34 ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ „sie wurden Helden im Kriege," u. ebenso auch hier, daher die Uebers. „zu einer Schlacht" nicht zu billigen ist. Καθίσας (Servius (zu Aen. I, 55 celsa sedet Aeolus arce) Non otiatur, sed curat: sedet enim apud antiquos considerat significabat. βουλεύομαι sich berathschlagen, Rath halten, Herod. IV, 119 ἐβουλεύοντο οἱ βασιλῆες. Zu ἐν δέκα siehe Buttm. S. 284 „Wenn ἐν statt σύν zu stehen scheint, so ist es immer auf den Begriff unter, inmitten zurückzuführen."

32. Die Adversationsformel εἰ δὲ μή steht häufig ohne Verbum; siehe eine Reihe von Beispielen Krüg. §. 65, 5, 12. S. 493. Zu μήγε bemerkt Fritzsche: Astium, qui ad Platon. Pol. II, 15 γε post εἰ μή poni, negaverat, exemplis jam refutavit Bremi ad Aeschin. de fals. leg. §. 47. Ferner sagt er über den elliptischen Gebrauch: quod qui difficilius nonnunquam

fieri cognoverit, hoc consideret, multo usu sensim sensimque in formulis εἰ δὲ μή et εἰ δὲ μήγε nihil scriptores spectasse, nisi cogitationem ceteroquin. τὰ πρὸς εἰρήνην was zu einem Frieden gehört, auf ihn Bezug hat, ganz ähnlich Polyb. p. 524 τὰ πρὸς τάς διαλύσεις „das zur Beilegung der Feindseligkeiten gehörige," gegenüber von τὰ πρός τὸν πόλεμον. Das Adverbium πόῤῥω als Prädicat, Buttm. S. 115.

34. Καλόν das substantivirte Neutrum soviel als καλόν τι „etwas vortreffliches ist das Salz;" wie καλὸν ἡ ἀλήθεια καὶ μόνιμον Plato, Krüg. §. 43, 4, 11. καλον ουν Tisch. nach B L X, ουν getilgt von Lachm. nach der Mehrzahl der Zeugen, bonum est a b c d. εαν δε και L. u. T. „wenn aber auch das Salz." ἀρτύω „in den Stand setzen, herrichten," bei den spätern vorzugsweise von den Speisen „würzen," ἠρτυμένος οἶνος gewürzter Wein, Kol. IV, 6 ὁ λόγος — ἅλατι ἠρτυμένος. Hohel. VIII, יין הרקח „Würzwein" LXX ἀπὸ οἴνου τοῦ μυρεψικοῦ, gibt Symm. οἴνου ἠρτυμένου.

Fünfzehntes Kapitel.

1. Ἦσαν — ἐγγίζοντες, Umschreibung des historischen Imperfekts statt des momentanen Aoristis, doch ohne ein „pflegen" auszudrücken. Zu beachten ist daß ἦσαν von ἐγγ. nicht durch das Subj. getrennt ist, wie z. B Matth. XXVII, 55 ἦσαν γυναῖκες — θεωροῦσαι. Letzteres ist volksthümliche Erzählungsform, gleich dem bekannten ἐγένετο „es war," ersteres eine mehr feierliche u. besonders dem Lukas geläufig. Mey. „ἦσαν ἐγγιζ. sie waren darin begriffen, damit beschäftigt, sich ihm zu nahen;" aber nur weil er überhaupt jede Umschreibung des einfachen Imperf. durch ἦν oder ἦσαν leugnet. „Zöllner u. Sünder" wie V, 30, VII, 34 u. s. w.

2. Διεγόγγυζον, das Imperf., entsprechend dem vorausgehenden Imperf. ἦσαν; es scheint daß man den Aor. von γογγύζω nicht liebte; siehe besonders XIV, 7 wo διεγόγγυζον unter lauter Aoristen steht; nur 1 Kor. X, 10 findet sich ἐγόγγυσαν. διὰ certandi significationem addit, Herm. ad Viger. p. 856; Mey. „immer von Mehreren, deren wechselseitiges Murren ge-

meint wird." Doch ist letzteres („wechselseitig") kaum richtig, weil das Verbum mit dem Objekte wider das gemurrt wird, vorkommt, διεγόγγυζεν ὁ λαὸς ἐπὶ Μωυσῇ 2 Mos. XV, 24. πονηρῷ ἐπ' ἄρτῳ διαγογγύσει πόλις Sir. XXXIV, 24. In δια liegt mehr der Begriff des Feindseligen, zur Verstärkung des Simplex, als des wechselseitigen, da letzteres den Begriff des Murrens alteriren würde. οἵ τε φαρις. καὶ οἱ γραμμ. wie II, 16 τήν τε Μαρ. καὶ τὸν Ἰ. u. besonders oft in der Apostelgesch.: τε — και verbindet einzelne Begriffe, τε — τε ganze Sätze; τε — και verbindet was gesondert zu denken ist, kann daher durch nicht nur — sondern auch übersetzt werden. προσδέχομαι 1. erwarten. II, 25, 38. XII, 36; 2. aufnehmen, Jemanden den man erwartet, in Empfang nehmen, Phil. II, 29.

4. Durch καί wird ἀπολέσας mit ἔχων in Coordination gebracht, die Verschiedenheit des Tempus tritt nicht störend dazwischen, denn ἔχων ist dauernd, ἀπολέσας der abgeschlossenen Vergangenheit angehörig: „ein Mann der hat hundert Schafe u. verlor eines aus ihnen," so daß er jetzt nur mehr 99 hat. Der latein. Text qui habet, et si perdiderit ist nicht concinn; c läßt qui weg, das auch Lachm. einschließt quis enim ex vobis homo habet centum oves et si perdiderit. πορεύομαι ἐπί — ebenso Apostg. XXV, 12 ἐπὶ Καίσαρα πορεύσῃ, Plat. Phaedr. p. 113 D ἐπὶ τὸν Ἀχέροντα; Matth. XXII, 9 πορεύεσθε ἐπὶ τὰς διεξόδους, die Richtung, das Ziel bezeichnend; vrgl. noch Krüg. §. 68, 42, Anm. 2 „Das zu Erreichende kann auch ein zu Erlangendes, zu Holendes sein: nach. Πέμπουσιν ἐπὶ Δημοσθένην καὶ ἐπὶ τὰς εἴκοσι ναῦς τῶν Ἀθηναίων Thuk.;" auch Bernhardy. Synt. 252. ἕως εὕρῃ der Conj. ohne ἄν, vrgl. oben XII, 50. XIII, 8, Mark. XIV, 32 ἕως προςεύξωμαι; also genau: bis er es gefunden haben wird.

5. Ἐπὶ τοὺς ὤμους ἑαυτοῦ „auf seine Schultern," doch ohne besondern Nachdruck „seine eigenen," weil von einem dritten keine Rede ist, auch würde τοὺς ἑαυτοῦ ὤμους stehen, siehe oben XIII, 34 τὰ ἑαυτῆς νοσσία, I, 21 τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν.

7. Οὕτως auf das vorausgehende bezüglich: „also, wie gesagt, wird sein," nicht zur Verstärkung von χαρά „u. so wird sein Freude," weil da ὥςτε folgen müßte. ὅτι daß, nicht recitativ, Lach. u. Tisch. λεγω υμιν οτι. Zur Construction ἤ ἐπί — ohne vorausgehenden Compar. siehe Win. S. 215. Buttm. 309 u. die Parallelen Matth. XVIII, 8. Mark. IX, 43; ähnlich Hos. II, 7 (hebr. II, 9) ὅτι καλῶς μοι ἦν τότε ἢ νῦν, quia bene mihi erat tunc (magis) quam nunc. Ps. CXVII (CXVIII), 8 ἀγαθὸν πεποιθέναι ἐπὶ

κύριον ἢ πεποιθέναι ἐπ' ἄνθρωπον, ebenso Vulg. bonum est confidere in Domino, quam confidere in homine. Tob. XII, 8 *ἀγαθὸν τὸ ὀλίγον μετὰ δικαιοσύνης ἢ πολὺ μετὰ ἀδικίας*. Beispiele aus Classikern Win. l. c.; zur Construction Fritzsche dissert. II ad 2 epist. ad Corinth. p. 85. Der Gebrauch des Positiv mit folgendem *ἤ* ist attrahirende Vermengung zweier Constructionen; auch von Bernhardy, S. 437 anerkannt. Als fragend nimmt *ἤ* Hermann ad Viger. p. 884, dem Bornem. folgt, gleich als wäre *εἰ* vorausgegangen: quae quum ita sint (*οὕτω*), num super uno peccatore resipiscente an super nonaginta novem — in coelo laetabuntur? was aber als antiquirt betrachtet werden darf. Die grammatische Construction ist ungewöhnlich u. hart, aber davon schrak man nicht zurück, wenn es die Sache nur richtig ausdrückte; man hing mit fast ängstlicher Treue an der ursprünglichen Formel, auch wo sie durch eine ganz kleine Aenderung hätte korrecter gefaßt werden können.

8. *Λύχνος* die Lampe, der Ausdruck *λύχνον ἅπτειν* ist so geläufig, wie unser: ein Licht anzünden.

9. *Συγκαλεῖ* Tisch. nach B K L, *συγκαλεῖται* Lachm. nach A E G u. s. w.; ersterer bemerkt — *λειται* ab emendatore esse vdtr. nec pro testium auctoritate aliter judicandum. Das Med. bedeutet: er rief zusammen zu sich, das Act. einfach: er rief zusammen. Oben V. 6 haben die bei weitem überwiegenden Auect. das Activ, nur D *συγκαλεῖται*. Zu *τὰς φίλας καὶ γείτονας*, während V. 6 der Artikel widerholt wird *τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας* siehe Buttm. S. 85, 86. Streng nach der Regel sollte der Artikel nur einmal stehen, wie V. 9, nicht widerholt. Der Artik. vertritt zugleich die Stelle des pron. possess.

10. *Ἐνώπιον* — ein Lieblingswort des Lukas: „vor, Angesichts der Engel Gottes" gleich dem obigen: „im Himmel." Die Freude ist Gottes; wenn er seine Freude also kund gibt wie der Hirte u. das Weib, da wird sich wohl von selbst verstehen daß die Engel, die Zeugen dieser Freude, sich mitfreuen. Gegen Oosterzee: „Es ist ganz richtig, wenn dieß Wort („vor den Engeln") unmittelbar als Beweis für die Annahme gebraucht wird, daß die Engel sich über die Bekehrung des Sünders freuen. Der Herr spricht ja nicht direct von dem gaudium angelorum sondern coram angelis." Soll das etwa exegetische Akribie sein? Sehr bezeichnend ist *γίνεται χαρά* „Freude wird," die vorher nicht war; oben V. 7 steht *ἔσται*; die Vulg. hat auch hier erit statt fit, doch nur mit D *ἔσται*.

11. *Δέ* — Einleitung zu einer neuen Parabel, um das Asyndeton zu vermeiden, nicht entgegenstellend sondern anfügend. Wenn wir es übersetzen wollen, entspricht zunächst nur „auch." Win. S. 393. Buttm. 312. Krüg. §. 69, 16. Anm. 1 „zu lockerer Anfügung, auch in Fällen, wo wir ein Asyndeton nicht scheuen." Der Syr. hat ܬܘܒ iterum, denuo, der Ar. die Cop. ف.

12. Zu *ἐπιβάλλον* vrgl. Grotius: ita Demosthenes dixit: *τό ἐπιβάλλον ἐφ' ἡμᾶς μέρος*. et Aristoteles: *καθ' ὅσον ἐπιβάλλῃ μέρος*. Aristides de concordia ad Rhodios: *τὸ ἐπιβάλλον ἐφ' ὑμᾶς μέρος*. Cicero: quod me contingit. Jurisconsulti: ratam meam partem. Außer diesen enthält eine große Sammlung von Citaten Wetstein. *ἐπιβάλλω* intransitiv: zukommen, treffen, auch impers *ἐπιβάλλει* es kommt auf einen. Pass. II, 1048. *οὐσία* substantia Vermögen; im N. T. nur hier u. V. 13. Aristoph. Plut. 754 *ἐγὼ ἱκανὴν οὐσίαν παρὰ τοῦ πατρὸς λαβών* (Wetst.). *ο δε* Lachm. A B L *και* Tisch. D E, u. die lat. Hss. et divisit. *βίος* Vulg. substantia, gleichbedeutend mit dem vorausgehenden *οὐσία*: siehe darüber Pass.; ebenso steht es Mark. XII, 44 *ὅσον τὸν βίον αὐτῆς* totam substantiam suam. Cod. Verc. *βίος* quemadmodum Latinorum vita (cf. Plaut. Trin. 2, 4, 75 neque illi concedam quidquam de vita mea) saepe declarat alimenta, opes (Thucyd. 1, 5 *τὸν πλεῖστον τοῦ βίου ἐντεῦθεν ἐποιοῦντο*). Fritzsche zu Mark. l. c. Aus dem Hoh. L. der bekannte Vers: *ἐὰν δῷ ἀνὴρ πάντα τὸν βίον αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ* VIII, 7; im Hebr. steht הוֹן בֵּיתוֹ opus domus suae, vrgl. dazu Spr. VI, 31 הוֹן בֵּיתוֹ. Hitzig (Hoh. L. l. c.) combinirt הוֹן mit dem arabischen كَوْن essentia, Gesen. (thes. I, 371) mit هَوْن lenitas, Fürst mit אָוֶן, aber die Schreibart אוֹן bei Hos. XII, 9 scheint mir eher auf הוֹן als אוֹן zu verweisen. Die arab. Uebers. hat in uns. V. مال (Vermögen).

13. *Διασκορπίζειν* auseinanderwerfen, zerstreuen, davon: vergeuden, verschwenden, das latein. dilapidare, Cicero: dilapidabat publicam pecuniam (Grot.). *ἄσωτος* ganz unser heillos (*σώζω*) in der Redensart „eine heillose Wirthschaft," davon ausschweifend, verschwenderisch, wollüstig. זוֹלֵל geben die LXX Spr. XXVIII, 7 mit *ἀσωτία*: „ein verschwenderischer Sohn;" ebds. XXIII, 21 mit *πορνοκόπος*, worauf auch unten V. 30 hinweist; doch hat das griechische wie hebräische Wort einen weitern Sinn, nicht den specifisch engen der Fleischessünde.

14. Das Object πάντα weiset darauf hin daß δαπανήσαντος im Plusquampfct.-Bedeutung steht; vrgl. über den Aorist in Nebensätzen, besonders temporalen u. relativen, wo er die Stelle des latein. oder deutschen Plusquamperfects vertritt, Buttm. S. 173. Vom Particip des Aor. sagt Curtius §. 496: „es drücke regelmäßig etwas früher vergangenes aus: παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω nachdem er gelitten (durch Schaden) wird auch ein Thor klug. Statt consummasset haben b c postquam consumpsit, a cumque consumpsisset. Das Verb. consummare im Sinne von „zu Ende bringen" wie consummatio von Hieron. im A. T. oft gebraucht u. von ihm selbst durch finis erklärt wird: vrgl. Nah. I, 8. Sehr belehrend ist die Art, wie er das hebr. עשה כלה (rem penitus evertere) übersetzt, nämlich facere consummationem, facere in consummationem, facere in consumptionem, oder auch consumere allein, wo ein Ausdruck den andern erklärt. λιμός als Femin. ἡ bei den Doriern u. in der spät attischen Prosa, ebenso Act. XI, 28 λιμὸν μεγάλην, dagegen als Maskul. λιμὸς μέγας IV, 25. καὶ αὐτός „u. er" der bisher in Ueberfluß lebte, ille c; coepit et ipse b. Zu κατὰ τὴν χώραν „durch das Land hin" = im ganzen Lande, wie κατὰ τὴν πόλιν durch die Stadt hin, in der ganzen Stadt, siehe eine Reihe von Beispielen bei Pass. s. v. κατά; Munthe sagt: ita passim in Diodoro: κατὰ τὴν Θηβαΐδα τῆς Αἰγύπτου. p. 13 B ταφῆναι κατὰ τὴν Μέμφιν u. s. w.

15. Πορευθεὶς ἐκολλήθη wie Matth. XVIII, 12 πορευθεὶς ζητεῖ. Luk. IX, 24 u. s. w. kein Hebraismus, Mald. abiit. Hebraismus est, quem admodum si diceres, decrevit, sond. nach seinem Wortlaute ein wirkliches „hingehen" bezeichnend, wobei das Ziel im folgenden Satze ausgedrückt wird. κολλάομαι, eigentlich conglutinor, dann adhaereo, wie es bei den LXX u. den N. Testamentlichen Schriftstellern oft vorkommt, siehe 5 Mos. X, 20 κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις, καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ ובו תדבק. Jerem. XIII, 11 καθάπερ κολλᾶται τὸ περίζωμα περὶ τὴν ὀσφὺν τοῦ ἀνθρώπου, οὕτως ἐκόλλησα πρὸς ἐμαυτὸν τὸν οἶκον Ἰσραήλ — im Hebr. הדבקתי — כאשר ידבק. 2 Sam. XX 2 καὶ ἀνὴρ Ἰούδα ἐκολλήθη τῷ βασιλεῖ αὐτῶν. Dazu 1 Kor. VI, 17 ὁ δὲ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ. Diese Stellen zeigen daß in κολλάω der Begriff einer engen Zusammengehörigkeit nicht aber einer Aufdringlichkeit liegt, wie Mey. angibt, dem Oosterz. folgt: „er hing sich mit Gewalt gleichsam an ihn fest." Auch de Wette zu stark: „soll die bedürftige u. begehrliche Abhängigkeit bezeichnen, in die er sich begab." καὶ ἔπεμψεν, Wechsel des Subjectes ohne stellvertretendes Pronomen. Buttm. sagt, es sei dieß echt grie-

chische Weise (S. 116), man kann beifügen, u. noch mehr semitische, z. B. im Arabischen wo diese Nichtbezeichnung des Subjektes die Construction oft dunkel u. schwerverständlich macht. Es gehörte zur Kürze des Ausdruckes und findet sich selbst bei den einfachen Schriftstellern; Kosegarten sagt vom Annalisten Abu Dschafer Ettaberi: stilo Taberistanensis utitur simplici et incompto — et ob famosam Arabum breviloquentiam nonnunquam sub obscuro (Annal. Taberistan. I, praef. p. VI). Die N. Testamentlichen Schriftsteller gebrauchen constant den Pluralis von ἀγρός wo es Landgut, u. den Singularis wo es Acker bedeutet; da nun hier nur von einem Gute die Rede ist, weil man zum hüten nicht auf mehrere Güter zugleich geschickt werden kann, so halte ich die latein. Uebers. in villam suam für vollkommen richtig; nicht auf seine „Felder" schickte er ihn sondern auf sein „Gut," d. i. sein Besitzthum außerhalb der Stadt. Gegründet auf diesen Sprachgebrauch sind οἱ ἐν τοῖς ἀγροῖς oder ἐκ τῶν ἀγρῶν die Landleute, u. τὰ ἐν τῷ ἀγρῷ oder ἐκ τοῦ ἀγροῦ die Feldfrüchte. Die Peschito hat ܩܘܪܝܐ (χῶρα) Dorf, einzelnes Landgut (Weiler), der Araber dagegen حقل terra bona consita, Acker, Feld. Wegen des Singul. vermuthet Tisch. mit Unrecht daß diese Uebers. τον αγρον gelesen hätten: al pauc vv (i. e. versiones) pler Hier τον αγρον. πέμπτω mit folgendem Infin., so gewöhnlich, Joh. I, 33 ὁ πέμψας με βαπτίζειν, doch hat Luk. unten XVI, 24 ἵνα.

16. Κεράτιον die hornförmig gebogene Frucht der κερατέα (κερατία, κερατεία) d. i. des Johannisbrodbaumes. Der Name κεράτιον, Diminutiv von κέρας Hörnchen, kommt von der Gestalt der Frucht, wie Pfaffenkäpplein, Frauenschuh u. s. w., da die Früchte wie eine Sichel gekrümmt, daumenbreit u. bis zu einem Schuh lang sind. Aus κεράτιον bildete sich ganz regelmäßig κερατέα (Hornbaum), wie συκέα (contrahirt ῆ) Feigenbaum und σῦκον die Feige, μηλέα (malus) Apfelbaum u. μῆλον (malum) Apfel. Der Syr. ܚܪܘܒܐ u. der Arab. خرنوب (= خرّوب) haben die einheimische Benennung gewählt, חָרוּב bei den Rabbinen u. im Chaldäischen, welche von da in die romanischen Sprachen überging u. überhaupt allgemein merkantilische Bezeichnung wurde. algaroba span., caroba ital., carube (carubier) auch carouge franz., χάρουβα neugriech. Die passive Form חָרוּב (neben dem intransitiven חָרֵב) weist auf die Bedeutung dürr, trocken, wahrscheinlich weil der Baum mit aschgrauer Rinde u. gekrümmten Aesten zu den Wüstengewächsen gehörte, deren Name gewöhnlich eine Anspielung auf ihre Natur u. Beschaffenheit oder auf den allerdings eng damit verbundenen

Standort (Fundort, vrgl. Heidekraut, Moosbeere) enthält. Siehe darüber Dietrich, Abhandl. f. Semit. Wortforschung, S. 70 flgd. Leipzig. 1844. Der Johannisbrodbaum wird noch häufig in Palästina gefunden, war aber in der alten Zeit so verbreitet u. zahlreich daß man seine Früchte gewöhnlich zur Mästung des Viehes verwendete, u. nur ausnahmsweise aß oder auspreßte. In Folge der furchtbaren Verwüstungen u. der allgemeinen Verarmung des Orientes überhaupt hat sich nun dieß wohl geändert. Jetzt werden die Früchte getrocknet zum essen u. zum Exporte oder grün ausgepreßt u. der Saft zu einem Sirup bereitet. Siliqua der Vulg. bezeichnet auch das Johannisbrod; bekannt ist die Stelle vom hungrigen Dichter: vivit siliquis et pane secundo Hor. Epist. II, 1, 123. Für Johannisbrod lautet die ältere deutsche Bezeichnung auch Bocks horn (so Burtorf), Wetst. schreibt Bochshorn wozu er fügt, der Baum aber heiße Buchs hornbaum. Die luther., altkathol., reform. u. alt-holländ. Uebers. haben „Träber." Man meinte nun, Jesus habe wirklich die Träber des Johannisbrodes, die ausgepreßten Hülsen gemeint, was aber nicht richtig ist; der Ausdruck bezeichnet dieß nicht u. die Sache selbst fordert keine solche Umdeutung; Jesus hatte andere Verhältnisse vor Augen. Die Uebers. „Träber" urgirt das ekelhaft ungenießbare zu sehr.

17. *Εἰς ἑαυτὸν ἐλθών* das latein. ad se redire, das deutsche „zu sich kommen," aus einer Unmacht, einem Schlafe, dann vom geistigen Leben, aus einer Zerstreuung, einer Verirrung welche den Geist gefesselt hielt, zur Besinnung kommen. Die Uebersetzung: „in sich gehen" ist etwas zu stark; nachdem er zu sich gekommen war, ging er in sich: die Noth hatte ihn aus seinem Taumel geweckt. *πόσος* von der Zahl, quot, u. vom Grade quantus; hier im erstern Sinne; die Vulg. hat quanti mercenarii im Sinne von quot, indem quantus im Plural oft gleichbedeutend mit quot steht, Sen. Controv. 5,33 quanti ex his fortes viri? quanti tyrannicidae? quanti futuri sacerdotes? Propert. 1, 5, 10 at tibi curarum millia quanta dabit u. s. w. Forcellini sagt: in plurali non raro quanti pro quot. Es ist daher nicht richtig, wenn Mald. bemerkt: Latinus interpres quanti dixit, pro quot, dictione abusus Latina. *περισσευουσιν* Lachm. — *ονται* Tisch. nach A B mit der Bemerkung multo usitatius erat — *ευειν* quam — *ευεσθαι.* Durch Hunger umkommen — ein ebenso schmählicher als schmerzlicher Tod. Sallust. fragm. hist. III fame, miserrima omnium m rte, confecistis. Ammian. Marc. XVII, 9 fame, ignavissimo mortis genere tabescentes. Thuk. III. 59 *τῷ αἰσχίστῳ ὀλέθρῳ λιμῷ τελευτῆσαι.* Wetstein.

18. *Ἁμαρτάνω* — das Objekt an welchem man sich versündigt, wird mit

περί oder εἰς angefügt; die LXX u. die N. Testamentlichen Schriftsteller gebrauchen nur εἰς. „Himmel“ bezeichnet allerdings nicht Gott, aber es steht bildlich für Gott, (wie Thron für König), ein Sprachgebrauch der, ohne ein Hebraismus zu sein, im spätern Hebräisch sehr weit ausgedehnt wird, so daß sich selbst בידי שׁ׳ wörtl.: „durch die Hände des Himmels“ = durch Gott, findet u. daß die Thora (תורה) die מן הש׳ „die vom Himmel“ genannt wird. Gut sagt Grotius: Notant hic eruditi, coelum pro deo dici, quod verum puto, non ἀντονομαστικῶς sed συνεκδοχικῶς. Für ersteres (ἀντονομαστικῶς) hält es z. B. Maldon.: solent Hebraei, dum religione quadam deum nomino proprio non audent nunc שׁמים coelum nunc שׁם nomen — appellare. Mey. nimmt „Himmel“ im buchstäblichen Sinne, nur personifizirt, die himmlische Welt erscheine als beleidigt durch die Sünde; also ungefähr wie Himmel u. Erde, Sonne, Mond u. Sterne in den Psalmen oft personifizirt werden, z. B. laudate eum sol et luna, laudate eum omnes stellae et lumen, coeli coelorum et aquae omnes u. s. w. Aber eine solche Personifikation in einer einfachen Redensart ist ohne Beispiel. Auch Burt. der über den bildlichen Gebrauch von „Himmel שׁמים“ aus den Rabbinen eine Reihe, von Wetst. widerholten, Stellen anführt, sagt: per metonymiam deus, quia coelum proprie dicitur habitaculum ejus. Ganz gleich mit unserm Ausdrucke heißt es im Midr. Kohel. c. 9, 5 est qui peccat in terram, sed non peccat in coelum (חוטא בשמים), et est, qui peccat in coelum, sed non peccat in terram; qui vero loquitur lingua mala, peccat in coelum et in terram. ἐνώπιόν σου erklärt Euthym. durch εἰς σέ u. nach ihm die Mehrzahl, Mald. u. s. w., selbst Wolf mit der Bemerkung inter hebraismos recte numeratur a Vorstio part. II p. 181, Olshaus. mit Berufung auf 1 Sam. XX, 1. Mey. erklärt „vor dir“ mit „im Verhältniß zu dir.“ Aber von der erstern gar nicht zu reden, auch die zweite Erklärung ist schlechterdings nicht nachweisbar; 1 Sam. VII, 6, worauf sich Mey. beruft, lautet: „Und sie versammelten sich — u. schöpften Wasser u. goßen es aus vor dem Herrn (לפני יהוה),“ drückt doch kein ethisches Verhältniß aus; noch weniger Tob. III, 3 ἃ ἥμαρτον ἐνώπιόν σου was (meine Väter) sündigten vor Dir,“ u. s. w. ἐνώπιον לפני heißt hier, wie überall nur vor, vor Augen, im Angesichte; „angesichts deiner habe ich gesündigt, te teste, te judicante, wie unter den ältern Beza u. Franz Lucas haben.

19. Ὡς ἕνα ist nicht der zweite Objectsaccus. von ποίησον neben μέ: „mache mich zu einem (Taglöhner),“ dagegen ist die Vergleichungspartikel welche

ἕνα dem μέ coordinirt. Man sagt ποιεῖν τινα βασιλέα einen zum Könige machen, aber nicht ὡς βασιλέα. Doch bedeutet ποιεῖν auch nicht „behandeln", behandle mich wie (de Wette); es müßte ein sachliches, nicht ein persönliches Object dabei stehen κακά, ἀγαθὰ π. τινα kann man übersetzen: jemanden gut, schlecht behandeln," aber nicht: π. τινα ὡς — jemanden behandeln wie einen Taglöhner u. s. w. Der Satz ist elliptisch; vollständig lautete er: „mache mich wie du machst einen deiner Taglöhner", mache mich wie du machst daß deine Taglöhner sind. Es war dieß eine sehr gewöhnliche Formel, besonders als Segen oder Fluchformel, z. B. „Gott mache dich wie den Ephraim u. Manasse ποιήσει σε ὁ θεὸς ὡς Ἐφραίμ 1 Mos. XXVIII, 20. „Der Herr mache dich wie den Sedekias u. Achab" Jer. XXIX, 22, die LXX setzten hier ἐποίησε hinzu: ὡς Σεδεκίαν ἐποίησε (cap. XXXVI nach ihrer Kapitelfolge.) Js. XLI, 15 „die Hügel wirst du machen wie die Spreu" — die Hügel machen daß sie sind wie die Spreu. Der Nachdruck in unserm Satze liegt nicht auf ἕνα ein, sondern auf μισθίων „mache mich daß ich sei wie einer deiner Taglöhner." Lege mir auf, fordere von mir was du von einem Taglöhner forderst.

20. Ἦλθε „er kam" aber noch unvollendet, = er ging. ἔρχεσθαι πρός τινα zu jemand kommen oder gehen. ἔρχομαι vorzüglich vom Menschen: einhergehen, schreiten, αὐτοῦ — αὐτόν siehe Buttm. S. 269; oben XII, 36. μακρὰν ἀπέχοντος wie VII, 6. δραμών Vulg. accurrens, doch liegt „hinzu" nicht im Verb. selbst, als ob es dem προσδραμών gleich wäre; das verb. simpl. beschreibt sehr anschaulich die Eile: cucurrit et cecidit. ἐπέπεσεν ἐπι τ. τραχ. das hebr. ויפל על־צוארים 1 Mos. XLV, 14 ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον, dieselbe Redensart Act. XX, 37. Siehe noch 1 Mos. L, 1 ἐπιπησὼν Ἰωσὴφ ἐπὶ πρόσωπον τοῦ πατρός — doch ist da der Ausdruck etwas anders, weil Jakob todt ist; Joseph fällt auf das Angesicht des geliebten Vaters hin u. bedeckt es mit Thränen u. Küssen. καταφιλέω, das verstärkte φιλέω be-küssen, zärtlich küssen, nach Xenoph. Memor II ὡς τοὺς μὲν καλοὺς φιλήσοντός μου, τοὺς δ' ἀγαθοὺς καταφιλήσοντος qui pulchros sim osculaturus, honestos vero exosculaturus. Allein im N. T. begegnen wir dem Gebrauche, φιλεῖν in der Bedeutung „lieben", καταφιλεῖν in der Bedeutung „küssen" anzuwenden. Nur in der Erzählung vom Judaskusse haben die Evangelisten φιλεῖν, aber so daß Mark. XIV, 45 u. Matth. XXVI, 49 gleich καταφιλεῖν als Erklärung folgen lassen u. Luk. φίλημα, vrgl. noch, um den Unterschied anschaulich zu machen, die bekannte Stelle Joh. XX, 2 μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς neben Act. XX, 37 — κατεφίλουν αὐτόν.

22. Ταχυ Lachm. B D (ταχέως) L a b c v. cop. goth.; gestrichen von Tisch. nach der Mehrzahl der Zeugen mit der Bemerk. plane prodit alienam manum; tale quid ut omitteretur consilio fieri nequibat; ebenso de Wette; dagegen Mey.: „ταχυ ist für ächt zu halten. Abschreiber würden ein geläufigeres Wort, wie εὐθέως oder wenigstens mit ταχέως zugesetzt haben. ταχυ kommt gerade bei Lukas sonst nicht vor." στολή Anzug, Bekleidung, ganz allgemein, daher στολὴ Περσική, Μεδική u. s. w., denn speciell von einem weiten, langen, auszeichnenden Kleide, dem Leibrocke der Vornehmen, כתנת פסים, was die Vulg. zu 2 Sam. XIII, 18 gut mit tunica talaris, zu 1 Mos. XXXVII, 3 mit tunica polymita gibt. Im N. T. hat sie das griech. Wort beibehalten, ebenso der Syrer. stola bei den Römern ist nur das lange weite, bis an die Knöchel reichende Kleid der vornehmen Frauen. στολὴν τὴν πρωτήν — das attributive Adjektiv mit dem Artikel, ganz nach der Regel, die aber Winer (S. 126 u. 127) zu subtil formulirt, wenn er sagt, daß man das Substantiv unbestimmt gedacht und eine nähere Bestimmung erst durch das folgende Adjectiv angebracht habe. Krüg. §. 50, 8 Anm. 1 sagt: „voransteht von beiden Begriffen der betontere, οὔ ποτ' ἄνδρα τὸν σοφὸν γυναικὶ χρὴ δοῦναι χαλινούς Eur. τί διαφέρει ἄνθρωπος ἀκρατὴς θηρίου τοῦ ἀκρατεστάτου; Xen. πῶς ποτε ἡ ἄκρατος δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν τὴν ἄκρατον ἔχει εὐδαιμονίας πέρι; Plat. Curtius näher eingehend: „Soll das Substantiv zunächst allein hervorgehoben, das Adjectiv aber als Apposition hinzugefügt werden, so steht das Substantiv voran und das Adjectiv mit dem Artikel folgt nach, und zwar wird das Substantiv ohne Artikel gesetzt, wenn der Fall der Art ist, daß das Substantiv, allein gesetzt, keinen Artikel haben würde (§. 385)." Die Uebersetzung: „bringet das erste Kleid" ist daher richtig; im Deutsch. muß der Zusammenhang über den Nachdruck entscheiden; das schwerfällige „einen Talar, den ersten (Mey.)" od. „ein Gewand, das beste (Oosterz.)" oder Vatablus proferte stolam, illam primam — alterirt vielmehr den Ton, indem der Nachdruck auf „erstes" statt auf „Kleid" kommt. πρῶτος der erste dem Range nach: der vorzüglichste; oder was hier ganz dasselbe wäre, dem Raume nach: das vorderste; da die Kleider der Reihe nach in der Kleiderkammer aufbewahrt werden; die vordersten sind die kostbarsten. Viele Kleider gehören, wie bekannt, zum Reichthume des Morgenländers. δακτύλιος Ring im allgemeinen, besonders Siegelring טבעת wörtl. das Eindrückende, als Zeichen höchster Würde, vom Könige dem Großvezir (seinem Stellvertreter) übergeben, vrgl. 1 Mos. XLI, 42. Esth. VIII, 2; aber auch von Privaten getragen, u. da nennt ihn der Hebr. gerne חתם (Besiegelung); er trug ihn am Finger oder in einer

Schnur am Hals. ὑποδήματα, wie III, 16, Sandalen, Sohlen = σανδάλια Mark. VI, 9. Act. XII, 8 aber nur wo ὑποδεῖσθαι dabei steht; die gewöhnliche Benennung ist ὑπόδημα. Gegen eine Unterscheidung zwischen ὑποδ. u. σανδ., als ob erstere die Schuhe der Vornehmen, letztere die Sandalen der Armen bezeichneten, wozu man besonders wegen Mark. VI, 9 seine Zuflucht nahm, bemerkt schon Wolf Neque certe habent illi, quo se satis tueantur, cum discrimen illud inter ὑποδήματα et σανδάλια exemplo veterum probari nequeat. p. 463. Auch Jahn sagt, daß die LXX u. Jos. Fl. ὑποδ. und σανδ. ohne Unterschied gebrauchten. Daß die Sklaven ohne Schuhe gingen, ist richtig, aber deßhalb wird barfuß sein kein Abzeichen der Knechtschaft, wie nach Wolf: calceis carebant servi, auch noch die neuesten Erklärer de Wette, Mey. Reischl, betonen.

23. Der Artikel τὸν μόσχον, siehe oben στολήν (V. 22) weiset darauf hin daß nur ein gemästetes Kalb im Stalle war; alles andere Vieh war im Freien auf der Weide. Mastfutter war besonders „Salzgemengsel" aus Getreidkörnern mit Salz zubereitet. θύειν schlachten, nicht opfern. Elsner: quia hic filius, ut recens natus considerabatur — filiis autem recens natis sacrificare solebant, teste Suida. Dagegen bemerkt schon Wolf: Erudite haec omnino scribuntur, sed vereor, ut ad mentem Christi accommodate. Is enim ad mores ritusque Iudaeorum — parabolas suas instruere solebat. Jam vero non memini me legere, quod Judaei unquam in his casibus sacrificia deo obtulerint. Patet praeterquam ex contextu, omnem illam mactationem eo spectasse, ut hilarem sumeret diem pater cum domesticis. Sepp hat „opfert". Aber V. 30 ἐθύσας αὐτῷ — heißt dieß etwa: du hast ihm geopfert?

25. Ἐν ἀγρῷ ohne Artikel, weil ἀγρός nicht näher bestimmt wird. Da ἐν ἀγρῷ dem folgenden τῇ οἰκείᾳ gegenüber steht, könnte man auch richtig „draußen" übersetzen. Wie ἀγρός ohne Artikel einen Gegensatz zu οἶκος bildet, so auch zu πόλις, entsprechend unserm Land, wo wir gleichfalls in einigen Redensarten den Artikel weglassen, z. B. zu Land u. Meer, oder über Land, über Feld sein. συμφωνία das Zusammenstimmen, zunächst des Gesanges, ἡ ἐν τῇ ᾠδῇ ἁρμονία ἡ ᾠδὴ συμφωνία καλεῖται Plat. Cratyl. p. 405 D. φω-νη aus φα- (φη-μι, fa-ri) gebildet wie σμώ-νη aus σμα- (Curtius, Grundzüge der griech. Etymol. I, S. 261 flg.). Die Bedeutung des Zusammensingens (sagen) hat συμφ. besonders in Verbindung mit χορός, Reigen, weil zum Reigen oder Rundtanze (κύκλιος χορός, מחול) gesungen würde, daher χορός

mit *ᾠδαί, μολπαί, ὕμνοι, παιᾶνες, συμφωνίαι* u. s. w. verbunden und geradezu *τὸν χορὸν ᾄδειν* gesagt wird. Die Vulg. hat das von den Römern adoptirte griechische Wort beibehalten, worüber Hieron. bemerkt, epist. ad Dom.: Male quidam de Latinis symphoniam putant esse genus organi, cum concors in Dei laudibus concentus hoc vocabalo significatur. *συμφωνία* quippe consonantia exprimitur in latino. Im Vorausgehenden sagt er, dem symphonia et chorus entspreche das hebräisch Mahalath, dieß aber sei chorus in unum concinens. Unleugbar bezeichnete symphonia auch die Musik welche den Gesang begleitete, daher der Ausdruck ad symphoniam canere, Sen. epist 12, u. cantus neben symphonia; aber solche Instrumente wie sie zu Tanz u. Gesang üblich waren, schließt auch unsere Stelle nicht aus, wohl aber eine Musik ohne Gesang, als ob nur gespielt u. dazu getanzt worden wäre. Der Syrer hat frei: „er hörte die Stimme des Singens vieler.“

ܙܡܪܐ cantus, concentus, das hebr. זִמְרָה Gesang, Lobgesang, von زمر dessen sinnliche Grundbedeutung (زم) die des sum—mens ist, davon singen u. spielen, nach Fleischer in Delitzsch, Psalter I, 19, wozu sich auch Hupfeld die Psalmen, Band IV, S. 422 bekennt. Ich wußte *συμφωνίας καὶ χορῶν* sachlich genau nicht anders zu geben als durch „Gesang, Spiel u. Tänze;“ vielleicht daß im Plural *χοροί* auf einen Doppelreigen angespielt ist, der schon durch sieben dargestellt werden konnte. Meyer übersetzt: Concert u. Chortänze, wozu er kurz als Erklärung fügt: „Musik u. Tanz (in der Regel von Gemietheten aufgeführt) gehörte zu den Unterhaltungen fröhlicher Gastmähler.“ Auch de Wette: concentum musicum et choros; ebenso die andern neuern Uebers.; besser Grot. obwohl er keine eigentliche Uebers. gibt: chori sunt qui concinunt, *χορός* enim *σύστημα παίδων ᾀδόντων* Ammonio. Dazu Wetst. Serv. in Aen. I 499 Chori saltantium et canentium dicuntur. Die hebr. Ueberss. haben קֹל מְנַגְּנִים (1840; den Sing. מְנַגֵּן 1817), „Stimme der Saitenspieler“, nach Ps. LXVIII, 26: „voran die Sänger, darnach die Saitenspieler (נֹגְנִים) in mitten paukender Jungfrauen.“

26. *Τί εἴη* der Optativ nach Fragewörtern als Stellvertreter des Indikativs, wenn ein historisches Tempus im Hauptsatze steht u. der abhängige Satz unabhängig gedacht, den Indikativ haben müßte, *εἶπον ἥντινα γνώμην ἔχοιμι* dixi quam sententiam haberem. Curt. §. 528. Die Vulg. ganz genau quid haec essent. Lachm. hat *ἄν* nach B P Q eingeklammert; vergl. über *ἄν* in Fragesätzen Buttm. S. 188; er sagt, der Optativ mit *ἄν* den die attische

Urbanität so gerne eintreten lasse, sei bei den neutestamentlichen Schriftstellern fast ganz außer Gebrauch gekommen. Auch an uns. Stelle will er es getilgt wissen. Zu παῖς, wie נַעַר u. puer = Knecht vrgl. VII, 3 u. 7 wo zuerst δοῦλος und dann von demselben παῖς gebraucht wird. „Was dieses sei" = was dieses bedeute, anzeige. Wie „dieses ist die Parabel" = dieses bedeutet sie.

27. Εἶπεν αὐτῷ ὅτι Lachm. u. Tisch., also: „er sprach zu ihm: (dieses ists) daß." ἥκει in Perfect Bedeut. „angekommen ist," Joh. II, 4 οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. Das Verb. ἥκω auch in der Bedeutung „widergekommen, wider da sein." ἀπολαμβάνειν widererhalten, wider bekommen, von etwas verlorenem. Ueber den Gebrauch des alleinstehenden Artikels als Demonstrativum siehe Buttm. S. 89. Krüg. §. 50, 1 Anm. 4: „Ohne vorhergehendes ὁ μέν steht ὁ δέ er aber — meist ein dem vorhergehenden entgegengesetztes Subj. einführend." καὶ ἔθυσεν nicht mehr abhängig von ὅτι: „u. es schlachtete" = es ließ schlachten.

28. Παρεκάλει (das Imperf. nachdrücklich) mit dem Akkus. Objekte ohne nähere Bestimmung durch ein folgendes λέγων, oder ἵνα oder den bloßen Infinitiv, ist unser „zureden", etwas zu stark — Mey. „er forderte ihn zum Hineinkommen auf." Die Klassiker setzen παρακαλεῖν auch von der Einladung zu Tisch, „er kam heraus und lud ihn zu Tisch." Doch paßt dieß hier nicht, und im N. T. steht dafür immer das verb. simpl. siehe XIV, 13.

29. Παρέρχομαι wie oben XI, 42 „übertreten", 2 Chron. VIII, 15 οὐ παρῆλθον τὰς ἐντολὰς τοῦ βασιλέως. Jer. XLI (im Hebr. XXXIV), 18 καὶ δώσω τοὺς ἄνδρας τοὺς παρεληλυθότας τὴν διαθήκην μου. Ebenso bei den Klass.; siehe Pass.; öfter u. lieber gebrauchen aber die hl. Schriftsteller παραβαίνω in dieser Bedeutung, siehe Biel. thesaur. III, 14, Matth. XV, 2, 3. 2 Joh. 9. ἔριφος ὁ u. ἡ bezeichnet im Griech. wie גְּדִי im Hebr. ein junges Thier, sei es Bock oder Ziege, wofür wir Zicklein gebrauchen; Pollux I, 250 καλεῖται δὲ τῶν μὲν βοῶν τὰ νέα μόσχοι — τῶν δὲ αἰγῶν ἔριφοι. Galen. de Compos. Med. per gen. VII τὸ μὲν τῶν τράγων καὶ ταύρων ἰσχυρότερα, τὸ δὲ τῶν βοῶν καὶ τῶν αἰγῶν ἀσθενέστερα — τὸ δὲ τῶν ἐρίφων καὶ μόσχων ἔτι καὶ τούτων ἀσθενέστερα. Darum ist der Gebrauch eines Diminutiv welches sich nur bei B findet, item sah, pullum hoedi, Tisch. überflüssig, obwohl es Ewald u. Meyer sehr empfehlen, weil die Feinheit eines solchen Ausdruckes Abschreiber leicht übersehen konnten.

Es scheint aber eher übersehen zu werden daß ἐρίφιον nur mehr bei Matth. XXV, 33 vorkommt, u. sich weder bei den LXX, noch bei den Klassikern findet, mit Ausnahme einer Stelle bei Athen. l. XIV wozu Stephan. bemerkt ex comico quopiam ἐρίφιον ἔμπνικτον. Benfey führt ἔριφος neben ἔρσαι „frischgeworfene Lämmer" auf (siehe darüber auch Passf. II, 1179), von vrisch — tröpfeln (ἔρση, ἔρση Thau), u. nennt es selbst eine Diminutivform, wornach — φ — (ερι-φ-ος) dem verkleinernden bhâ im Sanskr. entsprechen würde (Wurzellex. I, 331). Das Etymol. ἔριφος, ὁ μικρὸς αἴξ — gibt folgende Ableitung παρὰ τὸ φῶ φαίνω. ὁ ἐν τῷ ἔαρι φαινόμενος ἐάριφος, καὶ ἔριφος κατὰ συγκοπὴν, ἤγουν ὁ πρώϊμος. Ebenso Hesych. τὸν μικρὸν αἶγα, τὸν ἐν τῷ ἔαρι φαινόμενον. Zum hebr. גְּדִי siehe die Lexx. ἐντολήν σου ohne Artikel, also: „ein Gebot von dir", der Artikel fehlt, weil das Nomen als ein indefinitum gedacht wurde. Buttm. S. 104. Win. 113 flg. §. 19. 2. b.

30. Beispiele u. ähnliche Redensarten zu καταφάγων τὸν βίον siehe bei Wetst. Anthol. III, 12, 34 πάντα φαγοῦσα βίον. Anthippus τὴν πατρῴαν οὐσίαν κατεσθίει. Cic. Patrimonium comedere. Mit Nachdruck steht σου voran: „dein Vermögen; die Vulg. sustantiam suam, doch hat c tuam. μετα των πορνων Lachm. u. Tisch.

32. Εὐφρανθῆναι steht des Nachdruckes wegen voran; εὐφραίνω gehört zu jenen activen Verbis deren Aorist im Passivum mediale Bedeutung hat, siehe Curtius, Gramm. §. 328. 3. Zur Form ἐχάρην (χαρῆναι) die Buttm. größ. Gramm. II, S. 322 aus dem Passf. ableitet, auch Krüg. §. 40. „Aor. ἐχάρην mit activer Bedeutung", siehe Passf. IV, 2385: „Aor. ἐχάρην nach Analogie der Form auf μι, nicht Aor. 2. Pass., wie man oft geglaubt hat. S. Mehlhorn, Jahrb. f. Philolog. 1831. 1. I. S. 19." ἔδει impersonell mit dem Infinitiv, wie das latein. oportet; ἔδει „man mußte", es war nicht zu umgehen, es gehörte sich.

Sechszehntes Kapitel.

1. *Οἰκονόμος* wie XII, 42 u. *ἐπίτροπος* Matth. XX, 8, doch so daß der Verwalter die ganze Bewirthschaftung des Gutes im Namen seines Herrn besorgte, ohne unter einem procurator, dem eigentlichen Vermögensverwalter bei den Römern (Generaladministrator, Domänenverwalter) zu stehen. villicus (Lachm. u. Tisch. vilicus) steht entweder im weitern Sinne, wornach es jeden Aufseher u. Verwalter bezeichnet, sei er ein Sklave oder ein Freier, vrgl. Pauly, Real-Encl. VII, 2611, oder in so fern im engern Sinne als unser villicus zugleich actor war; Guhl u. Kohner, das Leben der Griechen u. Römer, Berl. 1861, II, S. 282: „Als Rechnungsführer fungirte vorzugsweise auf den Landgütern der actor, dem, wenn er von der Landwirthschaft keine Kenntniß besaß, ein practischer Landwirth in der Person des vilicus zur Seite stand." Ausschließlich seine Zeit-Verhältnisse hat Hieron. vor Augen, wenn er ad Algas. quaest. VI schreibt: qui habebat villicum sive dispensatorem, hoc enim *οἰκονόμος* significat: villicus autem proprie villae gubernator (unser Baumeister?) est — oeconomus autem tam pecuniae, quam frugum, et omnium quae dominus possidet, dispensator est. In welch weitem Sinne villicus bei den Lateinern gebraucht wird, zeigt Lamprid. Alex. Sev. 15: Malum villicum esse imperatorem qui ex visceribus provincialium homines non necessarios nec reipublicae utiles pasceret. Zur Schreibung bemerkt Forcell.: Quamvis ratio duo ll postulet, tamen adeo frequens est in antiquis monumentis unico scribi, ut paene praeferri debeat. Und villicus selbst definirt er: procurator rei rusticae cui tota rerum villaticarum cura ab hero commissa est. — *διαβάλλω* bildlich: jemanden denunciren, angeben, *τινὰ πρός* oder *εἴς τινα* auch mit dem Dativ, Herod. V, 35 *Μεγαβάτῃ διαβεβλημένος*. Dan. III, 8 *τότε προσήλθοσαν ἄνδρες Χαλδαῖοι καὶ διέβαλον τοὺς Ἰουδαίους τῷ βασιλεῖ*. Im (chald.) Grundt. steht אכלו קרציהון wörtl. „sie aßen ihre Stücke", ein bekannter tropischer Ausdruck für „angeben, böswillig verklagen, Dan. III, 8, VI, 25; dieselbe bildliche Bezeichnung hat der Syrer u. Araber, ähnlich ist rodere ossa. Zum syr. Ausdrucke siehe Kirsch, Chrestom. mit dem Lex. v. Bernstein, p. 19 u. 460, seine Erklärung des Bildes ist aber nicht zu billigen: animum satiavit obtrectationibus (calumniis) alicuius. Im alt-hebräischen kommt es nicht vor, da findet sich רגל oder הלך רכיל vrgl. Ps. XV, 3. 3 Mos. XIX, 16 u. s. w. Es unterliegt aber kaum einem Zweifel daß sich Jesus des ganz geläufigen syro-chald. Ausdruckes bediente. Was die hebr. Uebersf. haben, ist nicht zu ge-

brauchen, denn die Stelle Spr. XXX, 10 אל־תלשן עבד אל־אדנו, aus der ihre Uebers. entlehnt ist, heißt: „mache nicht schwätzen den Knecht über seinen Herrn", oder „reize nicht zur Verleumdung." Ihr אשר הלשינו אתו אליו lautet: „über welchen man zur Verleumdung reizte (schwätzen machte) ihn", statt: „bei welchem man ihn verschwätzte" — was die Uebersetzer eigentlich sagen wollten. Das Verb. διαβάλλω kommt im N. T. nicht mehr vor, desto bekannter ist das nom. διάβολος (eigentl. Adject.), worüber Suidas bemerkt: Σατανᾶς — ὁ αὐτὸς καὶ διάβολος. ὡς τὸν Θεὸν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους συκοφαντῶν. Im Ausdrucke selbst ist somit das Böswillige, Verleumderische, die schlechte Absicht welche der Anzeige zu Grunde lag, enthalten, wenn auch der Thatbestand der Anklage seine Richtigkeit hatte. ὡς beim Particip bezeichnet das im Particip ausgedrückte als etwas subjectives, d. h. als die Meinung, die Auffassung, die Ansicht des Hauptsubjectes (Curt. §. 588), deßhalb wird es gerne mit διαβάλλω verbunden. Soll diese Ansicht gleich von vorne herein als unrichtig bezeichnet werden, dann übersetzt man ὡς mit „als ob", wenn aber nicht mit „indem, in dem Sinne daß," oder „als einer der quippe qui," vrgl. Buttm. S. 263. Gut hat c quod dispargeret, weniger a tanquam dissiparet u. die Vulg. diffamatus est quasi dissipasset.

2. Die Construction τί τοῦτο ἀκούω wird von Fritzsche (ad Marc. p. 780) Win. S. 553 u. Mey. als eine Attraction oder Contraction (Fritzsche: attractio) bezeichnet, indem z. B. Mey. sagt: „Bekannte Contraction des Relativsatzes mit dem Fragesatze;" aber dieser Ausdruck scheint mir nicht glücklich gewählt, weil eine solche Contraction eigentlich nur für unser Ohr statt findet, nicht für das griechische. Richtig sagt, wie ich dafür halte, Krüg. §. 57, 3, 6: „Wenn ein interrogatives Pronomen einem demonstrativen als Prädikat angefügt wird, so müssen wir den einen Satz oft durch zwei übersetzen." Das erklärt die Construction, während sie die Annahme einer Attraction unerklärt läßt; auch gibt keinen Aufschluß, was Matthäi, ausführl. gr. Gramm. §. 472. 4 sagt: „Durch das Pron. demonstr. werden oft auch Sätze, von denen der erste das Verbum εἰμί u. der zweite das Pron. relat. enthalten sollte, in einen zusammengezogen." Eur. Elect. τί τόδ' ἀγγέλλεις; heißt: „als was verkündest du dieses?" u. wenn der Scholiast sagt: τουτέστι, τί ἐστι τόδε, ὃ ἀγγέλλεις; so erklärt das wohl den Sinn, aber nicht die Construction. Dasselbe gilt von den andern Beispielen, Xenoph. Cyrop. II, 2, 22 τοῦτον τίνα λέγοι wozu Bornem. (Xenoph. opera omnia I, p. 141) als Erklärung setzt: τίς εἴη οὗτος, ὃν λέγοι, ebenso Memor IV, 4, 13 καί τίνας (νόμους) τούτους νομίζεις; d. i. „u. diese für

welche hältst du sie?" als weitere Frage auf die vorhergehende: *νόμους δὲ πόλεως, ἔφη, γινώσκεις; Ἔγωγε, ἔφη.* Ebenso verhält es sich mit *τίς οὗτος ἔρχεται* „dieser als welcher kommt er" = wer ist dieser der da kommt? *τί τοῦτο λέγεις* „dieses als was sagst du es" = was ist es was du da sagst? Ganz verunglückt ist die Berufung Fritzsche's auf das Hebräische: eadem mentis celeritas, quod a nemine hactenus observatum memini, ipsorum fuit Hebraeorum. Job. IV, 3 מִי הוּא נָקִי אָבָד quisnam hic innocens periit? = quisnam iste homo frugi est, qui perierit? denn נקי ist das Prädicat zu מי u. הוא wird zur Verstärkung der Frage eingeschaltet, so daß der Satz lautet: „Wer ist wohl der Unschuldige, welcher umgekommen ist?" vrgl. Ewald, ausführl. hebr. Gramm. §. 516. a. Wörtlich genau übersetzt, lautet somit *τί τοῦτο ἀκούω* „als welches höre ich dieß? = was höre ich da? Das will auch die ganz wörtl. latein. Uebers. quid hoc audio? sagen, und drücken der Syr. u. Ar. ganz deutlich aus ما هذا الذي quid est hoc quod. Andere nehmen *τί* im Sinne von *διὰ τί* „warum?" oder gleichbedeutend mit *πῶς* „wie?" de Wette, Meuß: quid quod audio hoc de te? nach Luther: „wie höre ich das von dir?" *ἀποδιδόναι λόγον* Rechnung ablegen, Rechenschaft geben, Matth. XII, 36. Apstlgsch. XIX, 40. Röm. XIV, 12 u. s. w., auch im klass. Sprachgebr., Pass. I, 328. Eurip. Orest. 150 *λόγον ἀπόδος* u. s. w.; immer aber ohne Artikel, so daß an uns. Stelle der Art. *τὸν λόγον* wider Gewohnheit, also absichtlich steht: „lege die Rechnung ab," d. i die gesammte, die Final-Rechnung; warum? folgt. *οὐ γὰρ δυνήσῃ* „denn du wirst nicht können" — hält man gerne für hypothetisch gesprochen: „nachdem, wie die Sachen stehen, — wirst du nicht mehr können," Mey.: „Der Herr urtheilt so nach dem was er gehört hatte u. was er für begründet hielt." Besser Meuß: Futurum hic potius necessitatem quae non sit effugienda, exprimit, sicut alias est aut imperantis aut rem certissimam omnique tempore comprobandam pronunciantis (cf. Luc. I, 37). Zur Lesart *δυνησῃ* L. u. T. gegen *δυνῃ* B D, bemerkt Tisch. futur. vdtr alienum a correctore; altera forma *δυνασαι* non substistuta est; dasselbe sagt Mey.: „wäre dieß (*δυνῃ*) ächt, so würde man es nicht in *δυνήσῃ* sondern in *δύνασαι* verändert haben." *ἔτι* zu *δυνήσῃ* da es gerne bei einem Futur. steht: „du wirst ferner, weiterhin nicht können (vermögen, im Stande seyn)" = von nun an wirst du nicht vermögen, Vulg. jam non poteris.

3. *Ἀφαιρέομαι*, das subjective Medium (Curt. §. 480) gewöhnlich mit dem Gen. der Person, daneben auch mit Widerholung der Präpos. *ἀπό*, was die

neutestamentlichen Schriftsteller bei den mit ἀπό u. ἐκ zusammengesetzten Verbis besonders lieben (Buttm. S. 296), vrgl. Offb. XXII, 19. 5 Mos. XII, 32 οὐδὲ ἀφελεῖς ἀπ' αὐτοῦ. Job. XXXVI, 7 οὐκ ἀφελεῖ ἀπὸ δικαίου ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ. — σκάπτειν intelligitur agri fossio, sementis faciendae causa quod hujus laboris copia detur ubivis locorum. Eo autem victum quaeritare olim non minus, atque nunc, solitos fuisse qui ad incitas redacti essent ex Luciani Timone patet p. 247 et aliis veterum locis — Confer Massonium — qui ostendit, apud veteres hominibus, ad incitas redactis, hoc operae genus ultimum fuisse refugium Wolf. p. 695. Vrgl. auch Grot. u. Wetst. Quintil. D. IX quid vis porro faciam? agrestia? delicatior, quod a fortuna non didici. „Graben" im allgemeinen von der schweren Arbeit des Landbaues. Gärten, Weinberge wurden umgegraben, die Felder nur da wo die Anwendung des Pfluges nicht möglich war. Wer aber nicht graben kann, kann noch weniger pflügen. οὐκ ἰσχύω „ich kann nicht,' weil er solche Arbeit nicht gewohnt war. αἰσχύνομαι steht mit dem Infinitiv, wenn es die Scheu vor einer zu begehenden Handlung bezeichnet, mit dem Partic., wenn man sich einer Sache schämt die man begeht. Krüg. §. 56. 6. Anm. 5. Win. S. 310.

4. „Das asyndetisch einfallende ἔγνων schildert lebhaft u. naturgetreu. Der Aor. steht nicht gleich dem Perf. (s. dagegen überhaupt Win. Gramm. p. 319. 6. Aufl. 247) — sondern referirt den eingetretenen Moment: ich bin zur Erkenntniß gekommen." Mey.; doch siehe Buttm. S. 171, auch Krüg. §. 53. 6. u. dazu Anm. 1. Win. selbst gibt zu, daß es oft vom Schriftsteller abhänge welche von beiden Zeiten (Aor. od. Perf.) er setzen wolle. ὅταν wann, zur Zeit da, nicht wenn, conditionell. δέξωνται „sie" — die nachher genannten Schuldner, siehe Buttm. S. 117: „Zuweilen ist das nicht ausgedrückte Subject eines Satzes auch im Vorhergehenden gar nicht vorhanden, obwohl dem Schriftsteller ein bestimmtes Subject vorschwebte."

5. Ἕνα ἕκαστον, wo zu ἕκαστος als Verstärkung εἷς tritt, von Lukas gerne gebraucht, ebenso von Paulus: „ein jeder, jeder einzelne," doch heißt es nicht: „einer um den andern," wie einige übersetzen, Reischl: „er rief die Schuldner, jeden einzeln;" denn dieses würde im Griech. lauten: κατὰ ἕνα ἕκαστον, wobei aber κατά ἕνα adverbialisch stünde u. ἕκαστον von προσκαλεσάμενος regiert wäre, vrgl. Buttm. in Ind. ad Demosth. Mid. p. 177: ὥστε δύνασθαι καθ' ἕνα ὑμῶν ἕκαστον ἀποστερεῖν in his vox ἕκαστον non jungenda illa est cum vocula ἕνα, sed a verbo pendet — formula

autem *καθ' ἕν* vel *καθ' ἕνα* est instar adverbii. Bornem. Cyropaed. ad I, 6, 22 *καθ' ἐν δὲ ἕκαστον σκοπῶν γνώσῃ.*

6. *Βάτος* L X Orig. *βαδος* a vatos b vathos ff 2 (Corbej) q (Monac.) gat. (S. Gatiani Tisch. I. p. CCXLIX) batos; bei den LXX hat nur der Cod. Alex. zu Jes. V, 10 *βάτον* (Vat. *κεράμιον*); doch hat Jos. das Wort adoptirt (*βάδος*), da er Antiqu. VIII, 9 sagt: *ὁ δὲ βάδος δύναται χωρῆσαι ξέστας ἑβδομήκοντα δύο.* Nach den Angaben des Josephus berechnete Bertheau (zur Geschichte der Israel. Götting 1842. S. 72) dem Gehalt des Bat (= Epha) zu 1985 Par. Kub. Zoll (ohne Dezimalen) u. 739800 Par. Gran. Wassergewicht. Ein anderes Resultat aber ergibt sich aus den Angaben der Rabbinen, welche das Log zu 6 Hühnereiern bestimmen, wobei aber nicht der Inhalt, sondern der Raumgehalt von 6 Eiern zu verstehen ist, Schindler lex pentagl. s. v. לוֹג: si in vas aqua plenum sex ova conjiciantur, quantum de aqua effluxit, tantum est mensura log. Darnach enthielte das Bat. (= 72 Log) 1014 Par. oder 1124 Rhein. Kub. Zoll; also nur etwas über die Hälfte der Angabe des Josephus der sich überhaupt nicht gleich bleibt u. mit dem auch Epiphan. nicht zusammentrifft, da er das Bat. zu 50 *ξέσται* berechnet: *ἐστὶ δὲ ξεστῶν ν'*, ebenso Hesych. *βάδος ὁ καὶ βάτος ν' ξέσται ἤγουν λίτραι μη'* (50 sextariorum sive 48 librarum), vrgl. Then. (theol. Stud. u. Krit. 1846. S. 148), Keil (Handb. der bibl. Archäol. II, S. 137 flgd.). Ein noch viel kleineres Berechnungssystem nimmt Saalschütz (Archäol. der Hebr. 1856. II, S. 170) an, wornach das alte Log-Maß nur $1^7/_9$ Eyerschalen fassen würde; ihrer gingen 16 auf ein Quart (d. i. Berliner-Quart) u. das Bat. faßte somit nur $4^1/_2$ Quart, oder 6 Quart, wenn man das Log etwas größer annähme. Damit stimmt überein daß das Log Oel gleich gesetzt wird einer Handvoll Oel (3 Mos. XIV, 15—18. 24—29) u. das Epha (= Bat. als das gewöhnliche Backmaß erscheint (1 Mos. XVIII, 6. Richt. VI, 19). Doch gilt dieß nur von der ältesten Zeit; während die Verhältnisse der Maße blieben, vergrößerten sich aber die Maße selbst im Laufe der Zeiten. Nach Jos. war das Bat gleich dem griech. *μετρητής*, der 33 Berliner Quart d. i. 38 bayrische oder 21 würtembergische Maaß enthielt, nach den Rabbinen etwas mehr als die Hälfte, also entweder $^2/_3$ oder $^1/_3$ eines bay. Eimers. — Die Vulg. hat cados nach D *κάδους* (*καβους* D**). *κάδος* Eimer, Gefäß, Krug, als Maßbestimmung: 10 Congii, 1 congius = 6 sextarii. Da *βάτος* ein Fremdwort ist, so behält man es am entsprechendsten auch im Deutschen bei. Weder „Tonnen" noch „Eimer" noch „Krüge" sind passende Bezeichnungen. *γραμματα* L. u. T. B D L b c q ect litteras gegen *γραμμα* Vulg. cautio e chirographum. Der Unterschied

besteht hier nicht bloß im Numerus sondern auch in der Bedeutung; γράμμα ist der Schuldschein, die Schuldverschreibung, aber der Plural hier bezeichnet wohl kaum Schuldpapiere, Schuldverschreibungen, weil man sich bei jedem einzelnen Schuldner nur eine, nicht mehrer (σου τὰ γράμματα) denkt. Darum möchte ich γράμματα lieber in der Bedeutung „Scheine" = Empfangscheine nehmen, die der Schuldner vom Verwalter zurückerhält, damit er sie ändere. Oder γράμματα = Rechnungsbücher, Wirthschaftsbücher in welche alles eingetragen wurde. Doch liegt das erstere näher. Der Plur. γράμματα bedeutet auch Verzeichniß. Krösus übergab dem Cyrus die γράμματα d. i. ein genaues Verzeichniß der Schätze, welche von Sardes auf Wagen hinweggeführt wurden. Xenoph. Cyrop. VII, 4, 12 ὁ Κροῖσος γεγραμμένα ἔχων ἀκριβῶς ὅσα ἐν ἑκάστῃ ἦν τῇ ἁμάξῃ· καὶ διδοὺς τῷ Κύρῳ τὰ γράμματα εἶπε κ. τ. ἑ. (ed. Bornem. I, p. 466). Meyer sagt: „Der Verwalter gibt die Schuldpapiere hin, damit der Schuldner die Zahl ändere." Meuß: Rectius per γράμματα intelliges tabulas ad cujusvis generis nomina notanda confectas, quales et oeconomo et debitoribus fuisse veri est simile. Non oeconomi, sed debitorum in tabulis jubet nomina imminui, licet ipsum probabile est idem simul fecisse in suis (pag. 20). καθίσας gehört zur malerischen Schilderung: „setze dich u. schreibe." ταχέως zu γράψον „schreibe geschwind," B arm. syr. setzen es nach. Es handelt sich um das „schreiben" nicht um das „niedersitzen," daher ταχέως zum Hauptbegriffe gezogen werden muß: sede, cito scribe, Luth. „schreibe flugs."

7. Κόρος כר oder חֹמֶר, das größte Maß für trockene Gegenstände, zehn Bat (Epha) machten einen κόρος, daher die verschiedenen Berechnungen, je nachdem man ihnen die Angaben des Josephus oder der Rabbinen zu Grunde legt; nach dem erstern faßt der κόρος 19857 Par. Kubikzoll., nach den letztern 4320 Eierschalen oder 10143 Par. Kub. Zoll. Wenn man gerne sagt, das Wort כר sei in das griech. u. lateinische übergegangen, so ist das nur mit großer Beschränkung zuzugeben. Bloß die LXX u. Jos. haben κόρος als Maßbestimmung u. ein latein. corus wird man außer der Vulg kaum finden. Forcell. hat das Wort gar nicht, Geßn. thesaur. bemerkt: Est et corus (verschieden von corus = caurus) mensurae maximae apud Hebraeos nomen, quae continet medimnos Atticos decem, Josepho auctore, vid. Prudent. Apoth. v. 421. Was Geßn. mit seiner Berufung auf Prudentius will, weiß ich nicht; Apoth. 421 enthält nichts was hieher Bezug hätte, u. Dressel (Prudent. Carmina. Lips. 1860) hat in seinem index verborum et phrasium das Nomen corus nicht, so daß es bei Prudentius zu fehlen scheint. Hesych.

hat zu *κόρος* nur *μέτρον τι σιτικόν* mensura quaedam frumentaria. Die organ. Wurzel ist כָּר (כרה, כאר, كار) aus — tiefen — höhlen, hohl (Fürst, Handwörterb. I, 582), nach Thenius (zu 2 Kön. VI, 22) soll — כרר der Begriff des geeinigt sein zu Grunde liegen, u. zunächst das runde bezeichnen: כּוּר der (runde) Ofen, כֹּר das (runde) Maß, כִּיּוֹר das (runde) Becken, כרר verb. zum Balle zusammenwickeln, erst davon abgeleitet כרה, graben, bohren (ausrunden). Die indogermanische Wurzel ist kyr, kyl, vrgl. *κυρ-τό-ς* krumm *κίρ-κος* Ring (alth. Hring) cir-cu-s. Sanskr. ka-kr-as rota, orbis. *κυλ-ί-ω* wälze (Curtius, Grundzüge der griech. Etymol. I, 127). Der Syr. gibt *βάτος* durch ܡܫܘܚܬܐ das griech. *μέτρον*, *κόρος* durch dasselbe Wort ܟܘܪܐ, ebenso der Arab. كُرّ (Lond. Polyp.), besser كُرٌّ wozu Freitag bemerkt species mensurae aridorum in Iraka, sex onera asinorum, i. e. 60 قفيز (womit an unserer Stelle *βάτος* gegeben wird); continens 7100 libras ect. (Lex. Ar. IV, 21). Der hl. Hieron. sagt über corus (ad Os III. 2): in Hebraico scriptum est Omer (חמר) quod omnes interpretes absque LXX corum interpretati sunt, sermone Graeco et maxime Palästino qui habet triginta modios.

8. *Τῆς ἀδικίας* ist der gen. qualitatis, der sich an unserer Stelle nur durch das entsprechende Adjectiv geben läßt: „Verwalter der Ungerechtigkeit" heißt nicht wie das Griechische: ein in der Ungerechtigkeit befangener Verwalter. Siehe Buttm. S. 140. 10. Daß *τῆς ἀδικ.* nicht von *ἐπῄνεσεν* regiert ist, sieht man aus dem folgenden *ὅτι* das den Gegenstand des Lobes enthält; nicht wegen seiner Ungerechtigkeit wurde der Verwalter gelobt (was zu abnorm wäre), sondern wegen seiner Klugheit. Gegen Bornem. laudavit dominus dispensatorem iniquitatis causa bemerkt schon Win. S. 183: die Verbindung *ἐπαινεῖν τινά τινος* kommt im N. T. nicht vor, denn Luc. XVI, 8 ist *τῆς ἀδικίας* ohne Zweifel mit *οἰκονόμος* zu verbinden. Meuß: *τὸν οἰκον. τῆς ἀδικ.* forma dicendi hebraizans — gravior ea quidem proprie, quam *τὸν οἰκον. ἄδικον*, nec tamen ab hac, uti videtur, hoc loco discernenda. Ueber diesen Genitiv bemerkt Hermann zu Viger. (de idiot.) p. 890: Alio modo ista notionum confusio (im Appendix de confusione notionum) apud poëtas in genitivi quodam usu cernitur — Veluti in Sophoclis Electra v. 19 *μέλαινα τ' ἄστρων ἐκλέλοιπεν εὐφρόνη* — Horum ea ratio est, ut genitivus sit pro adjectivo. Quoniam enim adjectivum notat id, quod alicujus

rei vel partem aliquam, vel aliam quamcunque notam contineat, non alienus est genitivus in commemoratione conditionis ab illa re, quae genitivo casu nominatur, repetitae. Das zweite ὅτι ist regiert von φρον. ἐποίησε, wie das erste von ἐπήνεσε, darum ist nach ἐποίησεν nur Komma (Lachm.) zu setzen, nicht Kolon (Tisch. u. gewöhnlich in den Ausgaben). Letzteres würde auf eine Ellipse hinweisen, als ob ἔφη ausgelassen wäre, wozu keine Nöthigung vorliegt. Statt ὅτι hat D διο λεγω υμειν a b c dixit autem discipulis. Mey.: „An das eben gesagte φρονίμως ἐποίησε knüpft Jesus eine allgemeine Sentenz zur Begründung jenes Prädicats" mit Berufung auf Mald. Et merito quidem illius prudentiam laudavit, nam quod ad prudentiam quidem attinet, filii hujus saeculi ect. Vrgl. auch Reuß: quae quidem sententia ita ad parabolae finem, in quo herus oeconomi prudentiam laudasse diceretur, est applicata, ut quae Christus ipse sentiret, quaeque herum istum judicasse retulisset, fere secum videantur caluisse. p. 31. Zu „Söhne dieser Welt (dieses Zeitalters)" siehe Wetst. Filii hujus et futuri seculi opponuntur: illi nonnisi hujus vitae commoda, hi vero aeternam praecipue felicitatem post hanc vitam quaerunt. infra XX, 34. 35. Von rabbinischen Citaten Jalkut Rubeni f. 89, 4 Filii mundi non intelligunt, neque student in verbis legis. Andere Stellen siehe zu Matth. XIX, 16 (III, S. 24) auch ebds. XII, 32 (II, S. 153 flg.). Reuß: αἰὼν οὗτος oppositus τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι in N. Testamento, praeeunte doctrina Judaeorum, est aevum, quod antecedat Messiae adventum, dehinc etiam, quod adhuc expers sit salutis a Messia impetrandae omnisque studii ac spei illam amplectentis. Und zu φῶς: in s. Scr. lux non est solum subjectivo, quae est mentis humanae, sed ante omnia sensu objectivo, quae est Dei qui — et ipse est lux et sua luce illuminat corda hominum. Dann widerum über den Grund warum Jes. den Ausdruck: „Kinder der zukünftigen Welt" vermied: quo ab appellatione quod Christus abstinuit — id vel ea de causa factum esse conjicias, ut caveret, ne temporis, quo viverent, potius quam status interni ratione hos ab illis videretur discernere, vel inde explices, quod illam, quae in intelligentiae defectu apud lucis filios obvio posita sit repugnantia, voluerit subtiliter arguere p. 33. 34) — letzteres zusammenhängend mit seiner Erklärung des ganzen Satzes die wir aber als unrichtig abweisen mußten. Von den Synonymen γένεσις (γεν-ε-σις) γενεά (γεν-ε-α beidemal ohne den Umlaut, weil ein Bindevokal eingeschaltet wird, dagegen γον-ή) u. γένος (γέν-ος, das Neutr. immer ohne den Umlaut, dagegen ὁ γόνος) verhalten sich die beiden letztern zum ersten, wie das Ergebniß der Handlung zur Handlung. Die Grundbedeutung von γένεσις (nom. actionis) ist: die Entstehung (gan erzeugen ge-gan-mi ich

erzeuge, sanskr.), u. die Grundbedeutung von γενεά u. γένος: das Entstandene, Gewordene, Geschlecht, mit dem wechselseitigen Unterschiede daß γενεά (gen-s) vorzugsweise jene umfaßt welche eine gemeinsame Abstammung haben — Sippschaft, gens Cornelia, gentes; γένος jene welche im weitern Sinne durch Geburt oder andere Eigenschaften zusammengehören, genus humanum, γένος ἀνθρώπων, θεῶν, δαιμόνων. Alle abgeleiteten Bedeutungen hängen mit dieser Grundbedeutung enge zusammen u. sind nur in so ferne richtig, als sie auf dieselbe zurückgeführt werden können. Wenn γενεά in der Bedeutung „Zeitalter, Menschenalter" vorkommt, so geschieht dieß nur da, wo auch im Deutschen „Geschlecht" gesetzt werden kann, z. B. I, 50 „von Geschlecht zu Geschlecht." Schlechthin heißt es nie „Leben oder Lebenszeit," so wenig als im Deutschen „Geschlecht" diese Bedeutung haben kann. Von diesem feststehenden Sprachgebr. weichen die LXX mit den klassischen Schriftstellern nie ab, sie verwechseln γενεά (γένος) u. ἡλικία so wenig als der Lateiner genus u. aetas. Die Uebersetzungen „für ihre Lebenszeit, für ihr Leben" oder gar „in ihrer Art" müssen abgewiesen werden. εἰς bezeichnet ganz regelmäßig das Ziel auf welches die Handlung gerichtet ist (εἰς Gegensatz von ἐξ, in mit dem Accus.), oder in dessen Kreise sie vorgeht, z. B. εἰς ἄνδρας ἐγγράφειν unter die Männer einschreiben (aufnehmen). ὑπέρ mit dem Akkus. steht wie παρά nicht selten nach dem Comparativ vrgl. Buttm. S. 288. zu παρά neben dem Comparativ siehe Curt. §. 465 μεῖζόν τι παρὰ τοῦτο etwas größeres in Vergleich zu diesem. Ueber den Comparativ in negativer Bedeutung siehe Matth. III, 11, I, S. 102 u. 436.

9. Καγω Lachm. mit der Mehrh. der Zeugen, και εγω Tisch. mit B L R u. der Bemerkung quum alibi ex B L maxime recipiendum sit visum Καγω, κακει ut Mt 18, 33, 28, 10, iidem nec ubi contarium tenent negligendi sunt. Ueber den Unterschied vgl. XI, 9. ποι. εαυτ. Lachm. gleichfalls mit der Mehrzahl, dagegen εαυτ. ποι. Tisch. mit B L R. Lachm. schreibt Μαμωνᾶς; aber als bloßes Fremdwort sollte dann auch Σατανᾶς, oder doch Μαραναθά (nicht μαρ. wie Lachm. hat) geschrieben sein; denn ein wirkliches nom. propr. ist es nicht; von einem Gotte Mamon findet sich bei den Alten keine Spur, siehe Matth. VI, 24. Der Genit. τῆς ἀδικίας ist wie man aus V. 11 τῷ ἀδίκῳ μ. sieht, genit. qualit., doch so daß wir in der Uebersetzung das Nomen beibehalten können: „Ungerechtigkeits Mamon," wie πολίτου ἀρετή Bürgertugend — von Curtius §. 408 als Genitiv der Eigenthümlichkeit bezeichnet; wir könnten auch sagen: der Zugehörigkeit, gleich σῶμα τῆς ἁμαρτίας „Sündenleib" der der Sünde angehörende, dienende Leib. Röm. VI, 6. εκλειπη Tisch. cum A B D L R εκλιπη Lachm. B* D L R dazu a d (defecerit) cop., syr. arm. aeth. schol. ὅταν αὐτοὺς ὁ ἐνίγειος ἐκλίπῃ

(-λειπ-) πλοῦτος. schol. ὅταν αὐτοὺς ἡ ἐπίγειος ἐκλείποι ζωή. Ob Präs. od. Aorist zu lesen sei, läßt sich wegen des vielfachen Wechsels von ει u. ι (de omnibus iis quibus nos utimur exemplaribus certissimum est, ea ι vocalem et ει diphthongon prope pari loco habere. Lachm. praef. XL) nicht entscheiden, u. daher kommt es wohl daß Tisch. dieselben Zeugen für beide Lesarten aufführt. Mey. hält εκλειπη für das ursprüngliche, weil „der Aorist dem Sinne nach (cum defecerit) sich den unfeinen (sic) Schreibern am nächsten darbot." Die recepta εκλιπητε, Vulg. defeceritis, Iren. quando fugati fueritis, ebenso εκλειπητε E G H haben die Hauptzeugen gegen sich, u. auch sonst erklärt sich der Uebergang aus der dritten Person in die zweite wegen ποιήσατε u. ὑμᾶς u. der Beziehung des εκλιπητε auf den Tod, nicht aber der umgekehrte Fall. Doch entscheiden sich de Wette u. Meuß für die rec., wobei der letztre zugibt solam testium secutus auctoritatem facile elegeris lectionem ἐκλείπῃ u. meint daß τε wegen des folgenden δε (ξονται) leicht wegfallen konnte, de Wette aber diese Lesart verwirft weil sie „keinen richtigen Gedanken gibt." ἐκλείπω aus-lassen, im transitiven Sinne „fort-, weg-lassen," u. im intransitiven „aus-gehen," ins Stocken gerathen, vergehen. Das Subj. ist der Mamon, wann er ausläßt d. i. ausgeht, ein Ende nimmt. Zu σκηνή bemerkt Meuß σκηνή quod proprie esse videtur tegimentum (a κυω, κευθω derivandum teste Passovio), sive locus, qui contra coeli injuriam tueatur (Niedner), et hic probe habetur pro refugio, quod excipiat τοὺς ἐκλείποντας. Aber die Ableitung von κυω ist wohl ebenso unglücklich als die Erklärung des Wurzel-Stammes κυ-ω durch tegere, schützen, denn κυ-ω ist sanskr. cvi tumere, cre-sc-o κυ-ω fassen, κυ-ε-ω trächtig sein (Curtius, Etym. I, S. 126). σκηνή stellt Leo Meyer mit σκιά sanskr. khâja für skaja, Schatten zusammen u. führt beide auf die Wurzel ska bedecken zurück; Curt. aber hält für σκια an der Wurzel ski fest u. verweist σκηνη auf sku decken, dazu ca-su=scasa, goth. hû-s (S. 137). Benfey der σκηνη unter ksi aufführt, vergleicht noch σκαδ — (khad, ziehen). σκηνη für σκαννα aus σκαδνα, II, S. 185; aber ksi wurde im Griech. κτι (κτί-σις Gründung) u. im Latein. ci (ci-vis), L. Mey. S. 342 u. oben zu σκηνη, S. 340.

10. Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ = ὁ ἐν ἐλ. πιστός wie gleich folgt ὁ ἐν ἐλ. ἄδικος, also wörtlich: der in einem winzigen Treue ist auch ein in einem vielen Treuer. πιστός mit ἐν der Sache in der man zuverläßig ist, u. dem Dativ der Person gegen welche man Treue bewahrt; vrgl. παῦροι ἐν πόνῳ πιστοὶ βροτῶν Pind. Nem. 10, 147. Das paulinische πιστὸς ἐν Κυρίῳ 1 Kor. IV, 17, π. ἐν Ἰ. Χρ. Ephes. I, 17 u. s. w., gehört nicht hieher, weil

πιστός in diesen Stellen gläubig heißt. in majori der Vulg. ist nur eine freie Uebers. des Positivs ἐν πόλλῳ a hat in multo. Da von ἐλάχιστος noch ein Comparativ ἐλαχιστερος Ephes. III, 8 u. ein Superlativ (Sext. Emp.) gebildet wird — können wir recht wohl den Positiv „wenig" in der Uebers. wählen, wie ihn die sprichwörtliche Redensart fordert. Hesych. erklärt auch ἐλάχιστος durch μικρὸς πάνυ d. i. winzig.

11. Τὸ ἀληθινόν „das Wahrhaftige." Die Adjectiv-Endung ινος bezeichnet eine Cumulation, eine Fülle oder Vollständigkeit, ein Durchgehendes (Buttm. ausführl. Gramm. II, S. 448, Krüg. §. 41. Anm. 19), wie im Deutschen theilweise die Endung — ig z. B. ὀρεινός (ορε-ινος) berg-ig, darnach ἀληθινός wahrhaft-ig, ig zur Verstärkung, wie leibhaft, leibhaft-ig. Seiner Wurzelbedeutung nach heißt ἀ-ληθ-ινός: ganz nicht — geheim, an dem nichts geheimes, nichts ungekanntes fremdes haftet, das durch u. durch dasselbe, lauter, real ist. Im sinnlichen Gebiete bezeichnet es das reelle, seinem Begriffe entsprechende, echte, leibhaftige; daher Xenoph. ἀληθινόν mit στράτευμα verbindet, ein echtes Heer, das diesen Namen verdient. Ebenso im geistigen Gebiete: das so seiende, wie der Begriff mit dem es verbunden ist, aussagt, das also existirende, wirkliche, dem Scheine gegenüber. z. B. γνῶσις ἀληθινή eine wirkliche, seiende Erkenntniß. An dieser Stammbedeutung hält auch der A. u. N. testamentliche Sprachgebrauch fest, um das echte vom unechten τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί (Joh. I, 9, IV, 23), das seiende (wahrhaft reale) vom nicht seienden (unrealen) ὁ θεὸς ὁ ἀληθινός (Js. LXV 16), das urbildliche vom abbildlichen (abschattenden) ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν Hebr. IX, 24, vrgl. dazu VIII, 2) zu unterscheiden. Ganz insbesondere kommt ἀληθινός als Prädikat Gottes (Offbr. III, 7, IV, 14 u. s. w.) u. des Göttlichen vor ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου (ebds. XV, 3), οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ (XIX, 9) u. s. w. ἀληθινοί (wahrhaftig) sind die Wege u. Worte Gottes, weil sie sich allezeit als wirkliche göttliche Worte u. Wege bewähren. τὸ ἀληθινόν ist somit dasjenige was real u. reell ist, das wahrhaft Seiende, das Wahrhaftige, u. als solches das Unvergängliche, Bleibende, seinem Ursprunge nach Göttliche; nur was von Gott kommt, kann τὸ ἀληθινόν schlechthin heißen. Der Hebr. hat dafür אָמֵן; das latein. Wort, wenn es eine solche Form gäbe, würde, dem ἀληθής verus gegenüber, verit-osus lauten. Wetst. bemerkt: verum notat eleganter quod natura et revera est id quod dicitur, opponiturque fictitio quod speciem tantum habet. Ovid. Met. I, 284 Si modo verus is est. II, 38 Pignora da, genitor, per quae tua vera propago credar. ἐγένεσθε Vulg. richtig fuistis: wenn ihr gewesen seid, nicht: wenn ihr wurdet, geworden seid, nach Mey. „Ausdruck der sittlichen Entwickelung."

12. *Ἀλλότριος* (*ἀλλο-τερ-ιος* mit doppeltem Suffix. *τερ* — lat. ter, dex-ter, dex-tr-us) andersartig, fremdartig, was zu einer andern Art gehört, alienus; daher *οἱ ἀλλότριοι* die Fremden, die einem andern Stamme oder Volke angehören, *τὸ ἀλλότριον* das fremdartige, nicht zugehörige, heterogene, *τὸ ἑτερογενές*, dem homogenen *τὸ ὁμογενές* entgegen. Die Lesart *το ημετερον* B L Or Thph Euth ist Correctur. Matthäi bemerkt zu Euthymius: In textu habent *ὑμέτερον*. Nihilominus tamen *ἡμέτερον* in explicatione locum habet (Euthym. Zigab. comment. II, p. 552). Tertull. hat meum. cont. Marc. IV, c. 33 Si in mammona iniusto fideles non extitistis, quod verum est quis vobis credet? in nummo scilicet iniusto — Et si in alieno fideles inventi non estis, meum quis dabit vobis? Die Stelle bei Clem. 2 Cor. 8 *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· Εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει;* u. bei Iren. II, 34, 3 si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis? ist eine Vermengung zweier Stellen, kein genaues Citat. Anger (append. II, p. 273) bemerkt richtig: haec haud dubie efficta ex Luca 16, 12. cll. 10. Indeß liegt daran nichts, weil der zweite Brief des Clemens unecht ist (Fertur et secunda ejus nomine epistola quae a veteribus reprobatur Hier. de vis. illust. c. XV), u. sich darin wenigstens ein Citat aus dem apokryphen Evang. Aegypt. findet, cap. XII: *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω κ. τ. ἑ.* vrgl. Reithm. Patr. Apost. epistolae p. 118. Anger. l. c. index II. p. XXVII, u. über das Evangelium Aegyptiorum, Prolegg. p. XVI.

13. *Οἰκέτης* der Hausgenosse, dann insbesondere der Hausſklave, Diener; das folgende *δουλεύω* gibt den Sinn von *οἰκέτης* näher an. *ἀντέχομαι* mit dem Genit. der Person oder der Sache, adhaerere alicui, sectari aliquem oder aliquid, studiosum esse alicuius rei kommt bei den spätern Griechen, Polyb. Diod. u. den LXX gerade so vor wie das simpl. *ἔχομαι* mit dem Gen. bei den ältern; wie Plato sagt *ἔχεσθαι ἀληθείας*, so Polyb. *ἀντέχεσθαι τῆς ἀληθείας* (Raphel. Annott. ad Tit. I, 9) u. Diodor *ἀντέχεσθαι παιδείας* doctrinae liberali incumbere. Die LXX lieben dieses Verbum, Jer. VIII, 2 *ἃ* (die Heere des Himmels, Sonne, Mond u. Sterne) *ἠγάπησαν καὶ οἷς ἐδούλευσαν καὶ ὧν ἐπορεύθησαν ὀπίσω αὐτῶν, καὶ ὧν ἀντείχοντο καὶ οἷς προσεκύνησαν αὐτοῖς*, eine Stelle in der *ἀγαπᾶν* u. *ἀντέχεσθαι* (quibus adhaeserunt) beisammen stehen, wie in unserm Verse. Soph. I, 6 *τοὺς ἐκκλίνοντας ἀπὸ τοῦ κυρίου — καὶ τοὺς μὴ ἀντεχομένους τοῦ κυρίου* (דרש im Hebr.). Is. LVII, 13 *οἱ ἀντιχόμενοί μου κτήσονται γῆν.* Ebds. LVI, 6 *τοῖς ἀλλογενέσι τοῖς προσκειμένοις κυρίῳ, δουλεύειν αὐτῷ, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τοῦ εἶναι αὐτῷ εἰς δούλους καὶ δούλας καὶ πάντας τοὺς — ἀντεχομένους τῆς διαθήκης μου*

— wo wiederum *ἀγαπᾶν* u. *ἀντέχεσθαι* neben einander stehen. Stellen aus den Klassikern siehe bei Wetstein, aus den Vätern bei Suicer. thesaur. I, pag. 371. der *ἀντεχ.* übersetzt (an zweiter Stelle) amplector, tenaciter adhaereo. Einige von den ältern Erklärern nehmen einen Klimax an, Wolf: Notandum est, *τὸ ἀντέχεσθαι* aliquid amplius esse quam *τὸ ἀγαπᾶν*, ut sensus sit: licet utrumque amet, fieri posse, ut, dum in ulterius voluntate exequenda sit promptior, erga alterum se gerat negligentius. Ita fere Casaubonus ad h. l. quae firmat Raphelius. Dann fährt er fort (ohne selbst zu entscheiden): sed non placuit — Marco Meibomio — profitetur, se malle vertere: pro uno stabit — atque ita quoque Suicerus, der für *ἀντεχ.* in erster Linie die Bedeutung suscipio tuendum, defendo vindicirt, mit Berufung auf Hesych.: *ἀντιλαμβάνεται, φροντίζει, περιποιεῖται* opitulatur, curam gerit, tueatur u. Tertull. Marc. IV, c. 33 quibus duobus dominis neget esse posse serviri, quia alterum offendi sit necesse, alterum defendi, ipse declarat, deum proponens et mammonam. Doch ist diese Bedeutung nicht nachweisbar, obwohl selbst noch Meßner in der 4. Auflage des de Wette'schen Handbuches zu Matth. VI, 24 von *ἀντεχ.* diese zwei Bedeutungen angibt: 1) Jemanden anhangen, 2) für Jemanden Sorge tragen, sich Jemands annehmen mit Berufung auf 1 Thes. V, 14 *ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν*, wo indeß das Verb. ganz in seiner ersten Bedeutung zu belassen ist: „haltet euch an die Schwachen," d. i. harret bei ihnen aus, lasset von ihnen nicht ab, verlieret nicht die Geduld; denn Paul. redet von geistig Schwachen, nicht von leiblich Kranken für die man Sorge tragen soll. Ganz ähnlich ist Herod. VII, 35 *τῶν δὲ εἵνεκα προαγορεύω ἀντέχεσθαι τοῦ πολέμου ἐντεταμένως* „darum fordere ich euch auf, im Kriege tapfer auszuhalten." Im Hebr. entspricht dem griech. *ἀντεχ.* zunächst רָעָה mit dem Akkus. der Pers. „sich Jemanden zugesellen." Sprüche XIII, 20: „wer sich zu Thoren gesellt (sich Thoren anschließt רוֹעֶה)," XXVIII, 7: wer sich zu Verschwendern gesellt u. s. w. daher רֵעַ u. רֵעֶה Genosse. Auch דבק wie die hebr. Uebers. haben, ist richtig. Die Vulg. hat mit c hier adhaerebit, a b patietur, d adprehendet, zu Matth. VI, 24 sustinebit, a c patietur. Das Verb. sustinere wie pati ertragen, aushalten, ausdauern. Zum Plural *δυσί* siehe Buttm. ausführl. Gramm. I, S. 276; die Form wird als unattisch gerügt, kommt aber selbst bei Thucid. vor. Das N. T. hat den Dual *δυοῖν* (gen. u. dat.) gar nicht, sondern behält für den gen. *δύο* bei u. hat für den dat. nur *δυσί*. — *θεῷ* ohne Artikel wie gewöhnlich, u. diesem entsprechend auch *μαμωνᾷ*. Der Artikel fehlt gerne bei Appellativen welche sich den Eigennamen nähern, bei Personifikationen, vrgl. Buttm. S. 78. Win. S. 108 flgd.

14. Ἐκμυκτερίζω (nur bei den LXX u. im N. T.) das verstärkte u. nicht ungewöhnliche μυκτηρίζω, wörtlich: „schneuzen," ἐκ — ver (an-) schneuzen, da μυκτήρ (Nase) streng etymologisch (μυκ-τηρ) übersetzt: Schneuze, gleichsam: der Schneuzer (σωτ-ήρ, Rett-er) ist. muk, schneuzen, sanskr. muncáti er speit aus, e-mungere ausschneuzen, μύξα Schleim, mucedo Rotz, Schleim (vrgl. Leo I, S. 260). Unser Verb. ἐκμυκτ. kommt nur im bildlichen Sinne vor, wornach es verhöhnen, verspotten bedeutet, aber im emphatischen Sinne u. mit dem Nebenbegriffe des triumphirenden höhnens. Letzteres sieht man deutlich XXIII, 35 (sonst kommt es im N. T. nicht mehr vor) u. in den alttestamentlichen Stellen 4 Kön. XIX, 21 ἐκμυκτήρισέ σε παρθένος θυγάτηρ Σιών dein spottete (triumphirend) die Tochter Sion. Ps. II, 4 ὁ κύριος ἐκμυκτηριεῖ αὐτούς der Herr wird ihrer spotten („lachen" ging voraus). Ps. XXI (XXII), 8 πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με alle die mich sehen, spotten mein. Ganz dieselbe Bedeutung „sarkastisch höhnen u. spotten" im Hinblicke auf ein baldiges Zuschandenwerden hat das hebr. לעג. Suidas erklärt ἐκμυκτ. durch βδελύσσεται (Abscheu haben) u. die Vulg. mehrmal durch subsannare (Ps. II, 4) neben deridere. Wolf sagt gut: τὸ ἐκμυκτ. significat insignem derisionem. Die Ueberss. „Nase rümpfen" (Mey. Reischl führt es sogar als Abweichung vom latein. Texte auf: „Griech. sie rümpften die Nase über ihn." Oosterz.) ist nicht zu billigen; der Ausdruck ist zu schwach u. sachlich nicht entsprechend, weil „Nase rümpfen" mehr Zeichen des Mißbehagens mit Verlegenheit als des offenen u. sarkastischen Hohnes ist; unser „naserümpfen" ist ein zimpferlicher Salonausdruck, das griechische ἐκμυκτ. sehr derb u. seinem Ursprunge nach cynisch, wenn auch letzteres nicht mehr so hervortrat. Wie viele spöttische Redensarten haben einen cynischen Ursprung! φιλάργυρος ganz in seiner buchstäblichen Bedeutung geldgierig, weil der Mamon vor dem Jesus warnt, das Geld ist. Vulg. avari, allgemein, Cypr. cupidissimi, a amatores pecuniae am genauesten.

15. Lachm. trennt die drei Versglieder nur durch Komma, auch im latein. Texte, u. dieß ist allein richtig, da alle drei in einem engen logischen Zusammenhange sind. Tisch. der nach ὑμῶν Kolon setzt, allerdings die recipirte Interpunktion, macht ὅτι unverständlich. βδέλυγμα ist eine „stinkend, eckelhaft gemachte Sache," die man nicht anrühren soll, der stärkste Gegensatz zum reinen. Zu einem solchen greuelhaften Objecte werden vor Gott die verbrecherischen Werke des Menschen. Doch bedeutet βδέλυγμα nicht das „gräuliche Thun" wie Hengstenb. (Offbrg. Joh. II, S. 246) angibt, als nom. actionis, wogegen schon die Form spricht, sondern das greuelhaft eckelhaft Gewordene (-ματ- gibt

das Ergebniß der Handlung an). Diese Bedeutung enthält auch die Grundstelle: „Beobachtet meine Satzungen u. meine Vorschriften u. thuet nichts von allen diesen Greueln (*βδελυγμάτων τούτων*, תּוֹעֵבֹת)" 3 Mos. XXVIII, 26, und zuvor: *μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικείαν. βδέλυγμα γάρ ἐστι* V. 22. תעב pi. verabscheuen — bemerkt Hupfeld zu Ps. V, 7, ist zunächst eine Aeußerung des religiösen Gefühls u. bezeichnet den natürlichen Widerwillen (Abscheu) desselben gegen den höchsten Grad des unheiligen, genannt תּוֹעֵבָה Greuel d. i. was als reiner Gegensatz der sittlichen Reinheit u. Heiligkeit u. offener Angriff auf dieselbe (auch als freche Beleidigung der Ehre Gottes d. i. seiner Rechte u. Ordnungen) das religiöse Gefühl empört u. von ihm mit derselben Nothwendigkeit zurückgestoßen wird, wie im Naturgebiete das ekelhafte —: hier auf Gottes Gefühl übergetragen. Zur Etymol. תעב = עוב ebendas.; auch Delitzsch, Psalter, I, 39.

16. Der ellipt. Satz *ὁ νόμος — Ἰωάννου* ist nach Krüg. §. 62, 3 zu erklären: „Nicht fehlen kann in der Regel das Verbum, wenn es das Prädicat mit enthält. Einige Verba jedoch, besonders so allgemeine wie die des Gehens u. Kommens u. s. w., sind bei gewissen Verbindungen so wesentlich, daß sie, wenn auch bei lebhafter Aeußerung oder Kürze halber nicht hinzugefügt, doch von selbst hinzugedacht werden." Auch im Deutschen kann man effectvoll sagen: „das Gesetz u. die Propheten bis auf Johannes," wobei schon „bis (*ἕως*)" das ausgelassene Verbum andeutet. Nicht entsprechend scheint mir die Ergänzung *ἦσαν* (de Wette): „waren," weil sie auch hernach nicht aufhörten zu sein. Nicht ihr Dasein, auch nicht ihre Geltung hörte mit Johannes auf, sondern nur ihr Bereich: sie reichen, gehen bis auf Johannes. Mey. nimmt die Ergänzung aus dem folgenden Verb. *εὐαγγελίζεται*, aber da dieses Verb. vom A. T. nicht gebraucht wird, müßten wir jedenfalls ein anderes ergänzen, so daß zur Ellipse noch ein Zeugma käme. Ferner ist nicht zu übersehen daß die Ergänzung aus einem folgenden Satze selten ist, u. daß in uns. V. beide Sätze durch Kolon getrennt sind. *καὶ πᾶς* mit *ἀπὸ τότε* enge zu verbinden, daher L. u. T. das Komma tilgen. Es ist zu übersetzen: „von da wird — verkündigt u. bringt jeder," nicht: wird verkündigt, u. jeder bringt auf dasselbe ein. *βιάζομαι* im Präs. u. Aor. kommt bei den LXX nur als Deponens vor: Gewalt thun, Gewalt brauchen, 5 Mos. XXII, 25. 2 Mos. XIX, 24. 1 Mos. XXXIII, 12. Richt. XIX, 7. Mit *εἰς* construirt kommt das Verb. bei den Klass. öfter vor. Xenoph. Cyrop. III, 3, 69 *καὶ εἰ βιάσαιντο εἴσω* etiam si in castra vi irruerent. Thucid. III. 69, 4 *βουλόμενοι βιάσασθαι ἐς τὸ ἔξω*. I, 63, 1 *βιάσασθαι ἐς τὴν Ποτίδαιαν*. Demosth. Halones. p. 84.

Rehdanz I, S. 193 εἰς τὰς πόλεις βιασάμενος παρέδωκεν Ἀλεξάνδρῳ. Die Präpos. bezeichnet das sachliche Object zugleich als Ziel. Suicer bemerkt zu βιάζομαι: Observanda inprimis illa (significatio) quâ est conor, nîtor, summa vi et studio contendo. Ita usurpat Chrysost. lib. IV de Sacerd. tom. VI. p. 36. Ita apud Plutarch. in Numa βιάζομαι ἄρχειν imperare conor. Heinr. Steph. führt für die passive Bedeutung des Verb. ein Paar Beispiele aus Homer an u. fährt dann fort: utuntur hoc passivo et solutae orat. scriptores, licet βιάζω (ut opinor) non usurpantes. Er citirt dabei Plutarch. Otho. βεβιάσθαι πολλὰ ὑπ' αὐτοῦ. Demosth. ὅπως μὴ βιασθῆτε ἁμαρτεῖν u. zwei Stellen aus Thukid. An der ersten Stelle I, 2. 1 βιαζόμενοι ὑπό τινων bemerkt Krüger: „βιάζεσθαι gebraucht auch Thuk. hin u. wieder passiv, vrgl. 1, 77, 3. 4, 10, 3. 7, 84, 1. 8, 27, 3," aber, muß ich beifügen, überall im Particip. mit Ausnahme der einzigen ἣν καὶ ὑφ' ἡμῶν βιάζηται. Die Stellen aus Plut. u. Demosth. sowie die aus Xenoph. H. G. 5, 1, 15 πόλεις — τᾶς βεβιασμένας gehören nicht hieher weil sie Perf. od. Aor. Pass. sind. Selbst Thuk. gebrauchte βιάζηται nur da wo die wir dürfen sagen archaistische passive Bedeutung durch ὑφ' ἡμῶν deutlich angezeigt war.

17. Κεραία siehe Matth. V, 18. πεσεῖν Hebraeis cadere verbum dicitur, quod suo eventu caret. Jos. XXIII, 14. 1 Sam. III, 19. Rom. IX, 6 Grot., vrgl. dazu Pass. III, S. 926 „4) von sachlichen Gegenständen: sich legen, nachlassen, schwächer werden," nebst Beispielen, ebenso bei Wetst. Der Apostel Röm. IX, 6 hat das Compositum ἐκπίπτω, wozu Fritzsche: ἐκπίπτειν, quemadmodum διαπίπειν Judith 6, 9. et πίπτειν Luc. 16, 17, valere irritum cadere h. e. vim amittere certum est 1 Cor. 13, 8. Zum hebr. Sprachgebrauche vrgl. Jos. XXIII, 14: „Alle (euch verheißenen Güter) sind euch gekommen (בוא), nicht ein Wort davon ist gefallen (נפל)," ausgeblieben, verloren gegangen. Was am Boden liegt, achtet man nicht.

19. Ἦν πλούσιος u. ἐνεδιδύσκετο stehen zu einander in coordinirtem Verhältnisse; die ganz genaue Uebers. müßte darum lauten: „Ein Mann war reich, u. er kleidete sich," dasselbe drückt der relative Satz aus den auch die Vulg. wählte: es war ein reicher Mann der sich kleidete. Der Ausdruck „sich in Purpur u. Byssus kleiden" ist allgemein, Purpur bezeichnet keineswegs für sich schon das Oberkleid u. Byssus das Unterkleid. Mey.: „seine Oberkleidung war aus Purpurwolle, seine Unterkleidung aus ägyptischem Byssus." Ebenso de Wette u. Andere. In diesem Falle würde eher σινδών סדין

stehen. Der feine ägyptische Byssus der mit Gold aufgewogen wurde, wurde zu prachtvollen Oberkleidern gerade wie der Purpur verwendet. Die Apokal. XVIII, 12 nennt den Byssus an erster, den Purpur an zweiter Stelle unter den kostbaren Waaren die nach Babylon gebracht wurden. Ebenso Spr. XXXI, 22 „Byssus u. Purpur ist ihr Gewand" u. weiter unten: „ein feines Hemd (סדין, σινδών) macht sie u. verkauft es (V. 24)." Als vollständiges Prachtgewand erscheint der Byssus auch Ezech. XVI, 13 „dein Gewand war Byssus u. Seide u. Buntgewirktes." βύσσος d. i. בּוּץ, der Name ging von den Phöniziern mit der Sache zu den Griechen über, „feine Baumwolle." Der Hebr. hatte dafür noch einen Namen שֵׁשׁ, mit derselben Grundbedeutung (weiß, glänzend sein). Die syrische (einheimische) Baumwolle hieß בּוּץ, die ägyptische (importirte, darum kostbarer) שֵׁשׁ, Ezech. XXVII, 7. Hitzig zu Spr. XXXI, 22 hält שש für ein ägypt. Wort, im Koptischen Schensch, das die Hebräer aber mit ihrem שיש (שוש) = ישש combinirten (doch von Fürst verworfen). Der Unterschied lag vielleicht in der Farbe. Der syrische Byssus war gelblicht, Pausan. Eliac. V, 5, die Stelle ausgehoben von Wetst. Bei den Aegyptiern trugen nur die Vornehmsten Kleider von Baumwolle. Joseph erhielt bei seiner Erhebung von Pharao ein Byssus-Kleid. Plin H. N. XIX, 4 Byssino mulierum maxime deliciis; quaternis denariis scripula ejus permutata quondam ut auri reperio. εὐφραίνομαι wie XV, 23 24, 29 „sich ergötzen, erfreuen" nicht im engern Sinne „tafeln," was das griech. Wort für sich allein nicht bedeutet. λαμπρῶς glänzend — weist auf den Glanz u. die Pracht womit er sein Wohlleben umgab, er war nicht geizig, sondern hielt vielmehr ein glänzendes Haus u. machte viel Aufwand.

20. Es unterliegt keinem Zweifel daß Λάζαρ-ος לָעָזָר, das verstümmelte Ἐλεάζαρ (der LXX) אֶלְעָזָר (Gott ist Helfer) ist, da in den rabbinischen Schriften beide Namen öfter von einem und demselben Manne vorkommen, der volle, u. der verkürzte, wie Lightf. in ein Paar Beispielen nachweist. Lazar ben Jacob wechselt mit Elazar b. Jac., u. Lazar ben Joseph mit Elazar b. Jos.; doch ist die Verstümmelung wohl nicht aus dem Hebräischen, sondern aus dem Griechischen zu erklären, von wo sie erst in das Hebräische, wie viele eigentlich griechische nomm. propr. überging. Der Hebr. adoptirte das verkürzte Lazar-os von den Griechen und machte daraus das ganz regelrechte לָעָזָר wie עַכְבָּר, כַּפְתּוֹר. Obwohl die Aphäresis u. die Apokope eines Gutturalbuchstaben im Jüdisch-aramäischen nicht ungewöhnlich war (vrgl.

Matth. XXVI, 73. S. 406), konnte sie doch da nicht eintreten, wo ein ganzes Wort verloren gegangen wäre; es läßt sich sprachgemäß gar nicht denken daß אֱלְ־עָזָר zu לעזר werde, so wenig als אַבְ־רָהָם zu בְרָהָם, oder das griechische Οἰδίπους zu einem Δίπους. Die Beispiele welche Lightf. für die Aphäresis des א bei einem nom. propr. anführt, nämlich בר בא für בר אבא (Bar ba für Bar aba) u. ר׳ בון für ר׳ אבון (Rab bon für Rab abon), sind ganz anderer Natur. בא für אב (א in אב־א ist nur Endung) ist Lautversetzung (ab in ba), u. bei אבון konnte א als bloße Vorschlagssylbe) א־בון, wie א־גן statt גן (Garten), א־דם statt דם (Blut) angesehen werden. Dazu kommt, daß בר u. רב mit dem folgenden Worte, besonders wenn es kurz war, in der Aussprache u. oft auch in der Schrift zu einem Worte verbunden und mit einem kurzen Hilfsvokale ausgesprochen wurde, so daß man wohl nicht Bar-ba, oder Rab-bon sondern Baraba, Rababon sprach. — Das perf. pass. u. der aor. pass. von βάλλω unterscheiden sich im neutestamentlichen wie im klassischen Sprachgebrauche dadurch daß die erste Zeit gewählt wird, wenn der Zustand der mit dem hingeworfen werden eintritt, bezeichnet werden soll, u. die zweite Zeit, wenn der Schriftsteller den Vorgang allein im Auge hat. Der Grieche sagt βεβλῆσθαι von den Inseln die im Meere liegen (Pass. I, 487). Die Uebers. unsers plusqmprf. mit „er lag", ist somit ganz sprachrichtig, wie die des prf. bei Matth. VIII, 6: „er liegt." Wollte man die pass. Form beibehalten, so müßte man übersetzen: „er war ein hingeworfener vor" — aber nicht durch Menschen, sondern durch seine Krankheit. Zum Augmente εἱλκωμένος siehe Win. S. 67, Buttm. S. 30 der bemerkt: „die Zahl der Verba, die das Augm. ει annehmen, ist in N. T. um eins vermehrt worden, nemlich ἑλκόω part. p. p. εἱλκωμένος." Die Grammatiker kennen diese Form nicht, vrgl. Buttm. ausführl. Gramm. I, S. 320. ἑλκόω (verb. denom. ἕλκος die eiternde Wunde): eiternde Wunde verursachen, pass. schwären, eitern. ἕλκος das latein. ulcus, Geschwür (ulcerare, ulcerosus), differt a vulnere, quod ulcus sponte nascitur, vulnus ictu infligitur. Lachm. klammert ἦν u. ὅς ein, weil sie die Mehrzahl der Zeugen hat, Tisch. hat sie getilgt nach B D L; die einfache parabolische Erzählung besonders im Munde des Semiten liebt die Gleichartigkeit der Form; doch ist es für das sachliche Verständniß ganz gleich, welchem Texte der Vorzug gegeben wird.

21. Ἀλλὰ καί im Nachsatze heißt: sondern auch (sed etiam), in einem selbstständigen Satze, wie hier, oder am Anfange eines Satzes: „aber auch (sed et)." Ob eine Steigerung ausgedrückt werden soll, oder nur eine einfache Gegenüberstellung, liegt nicht im Worte, sondern muß sich aus dem Zusammenhange

ergeben. Der Apostel sagt Phil. I, 18 ἐν τούτῳ χαίρω. ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι (Lachm. u. Tisch. trennen beide Sätze durch Punkt): „Darüber freue ich mich. Ich werde mich aber auch freuen." Thuk. I, 11, 1 οἱ πατέρες ἡμῶν πολλὰς στρατείας — ἐποιήσαντο — ὅμως δὲ τῆσδε οὔπω μείζονα παρασκευὴν ἔχοντες ἐξήλθομεν. ἀλλὰ καὶ ἐπὶ πόλιν δυνατωτάτην νῦν ἐρχόμεθα καὶ αὐτοὶ πλεῖστοι καὶ ἄριστοι στρατεύοντες „aber wir ziehen auch — sowie wir selbst mächtig sind." Ganz mit Unrecht leugnet Bornem. diese Bedeutung von ἀλλὰ καὶ, indem er sagt: ubicunque particulae illae ita positae reperiuntur, ut οὐ μόνον non praegressae sint, elliptica obtinet dicendi ratio; so daß ἀλλά καί immer mit „sondern auch" zu übersetzen wäre. Darnach ergänzt er: „nicht bloß wurde Lazarus gesättigt, sondern auch die Hunde leckten seine Wunden" — egestati ejus micae de divitis mensa allatae, vulneribus succurrebant canes! Was wollte er (Laz.) noch mehr! των ψιχιων das B L b c e ff sah cop syr Clem Dial Amb Gaud fehlt, ist Einschaltung aus Matth. XV, 27. Wenn es aber auch echt wäre, würden die ψίχια (Stücklein, Bröcklein) nur solche Ueberreste der Tafel bezeichnen, welche als Tischabfälle weggeschüttet wurden. Der Zusatz der Vulg. et nemo illi dabat fehlt nicht bloß in alten griechischen Cdd., sondern auch in den alten latein., wo ihn Lachm. u. Tisch. nicht bloß weglassen, sondern auch nicht als Variante aufnehmen; das Scholion ist also verhältnißmäßig erst spät entstanden, da die Spuren seines Vorhandenseins nicht über das eilfte Jahrh. hinaufreichen. Bei der Berufung auf Tisch. meinte ich die Ausg. des Test. novi trigl., nicht die edit. crit. maior. επελειχον L. u. T. „belecken", ist stärker als die rec. απελειχον „ablecken". ἐπί verstärkt den Ausdruck des verb. simpl. επ-αιτειν an-betteln επ-αδειν an-singen (beheren), so daß ἐπιλείχω unserm „auf-lecken" sachlich entspricht. Das „belecken" riß die Wunden auf.

22. Zur Construction siehe I, 8, IV, S. 439. ἀπενεχθῆναι in enger Anschließung an ἀποθανεῖν, wie ἐτάφη an ἀπεθάνη, der eine starb und wurde getragen, — der andere starb u. wurde begraben; jener wurde nicht begraben, dieser wurde nicht in den Schoos Abrahams getragen.

23. Die Unterwelt Ἅιδης Lachm. als nom. propr., ᾅδης Tisch., im Hebr. שְׁאוֹל, infernus, nie Grab. Ueber den heftigen Streit, ob שאל nicht auch Grab bedeute, vrgl. den instruktiven Artikel „Höllenfahrt Christi" im Herder'schen Lexikon. Die Frage gehört nicht hieher; es sei nur bemerkt daß die alten Ueberss. nirgends Grab, sondern nur „Unterwelt", hie u. da freier „Tod" als den Herrscher der Unterwelt haben. Delitzsch bemerkt zu Ps. VI,

6: „Der Todeszustand heißt שְׁאוֹל, ᾅδης. Mag dieser Name von שׁעל = שׁאל hohl sein, — Höhle — oder wie Hupfeld will von שׁאל = שׁול, שׁלל schlaff sein, das Schlaffland bedeuten; es heißt so das unterirdische Land der Todten, dessen Pforte das Grab ist, die gähnende Tiefe, in welche alles Sterbliche hinabsinkt. Die Vorstellungen der Hebräer hierüber waren keine andern, als die aller alten Völker. Sie unterschieden sich von diesen nicht wie in der Lehre von der Schöpfung, vom Fall u. dgl. wie das Original von einer entstellten Copie, sondern hier hat selbst die mannigfache mythologische Ausdichtung die bis in Einzelnes einheitliche Grundlage nicht verwischt; wir schließen daraus, daß die Vorstellung vom Hades vom gemeinmenschlichen Bewußtseyn ausgeht u. eben deßhalb nicht ohne gegenständliche Wahrheit ist." Ἀιδης schreibt Lachm., weil es nach seiner ältesten Bedeutung bei Homer das nom. propr. des Gottes der Unterwelt, Hades, Pluton, ist, erst nach seiner abgeleiteten bezeichnet es auch den Ort der Unterwelt. Dies Wort αιδης = α-ιδης (vid-ere) heißt seiner Wurzelbedeutung nach: der Unsichtbare, Nichtgesehene, Unbekannte; mit diesem Namen hängt wohl auch der Mythus vom unsichtbar machenden Helme zusammen den ihm die Cyclopen schenkten. Reischl sagt: „Die Worte: während er in Peinen war, fehlen in ansehnlichen, griechischen Handschriften;" in welchen, da Wetst. Lachm. u. Tisch. nichts davon wissen? Nur syr hr d. i. syrus hierosol. hat υπαρχ. εν βασ. nicht. Es ist auch nicht zu entbehren, weil darin der Grund seines hilfesuchenden Aufblickens liegt. Zum Plur. κόλποι der mit dem Sing. wechselt, vrgl. Win. §. 27, 3. S. 159: das Verzeichniß derjenigen Wörter welche gewöhnlich im Plural stehen. Die Vulg. verbindet in inferno mit den vorausgehenden u. übersetzt καί mit autem; sepultus est in inferno. elevans autem. Diese Verbindung wurde nur veranlaßt durch die Nachsetzung des autem u. durch die scheinbare bessere Abrundung des Satzes u. des Sinnes: „Laz. starb u. wurde in den Schoos Abrahams getragen, der Reiche starb u. wurde in die Hölle begraben." c hat in inferno elevans autem, b wörtlich mit dem Griech. übereinstimmend et in inferno elevans.

24. Βάπτω mit dem Gen. ὕδατος, wie öfter, siehe Pass. s. v. als Genit. des Stoffes (Curtius §. 408); auch Buttm. S. 148 (25). 3 Mos. XIV, 16 βάψει τὸν δάκτυλον — ἀπὸ τοῦ ἐλαίου.

25. Ἀπέλαβες übersetzt Mey. „du hast hinweg empfangen, es ist nichts mehr rückständig davon, daher dir die gebetene Erquickung nicht zu Theil werden kann." Ihm folgt Reischl, der das latein. recepisti noch stärker

gibt: „du hast vorweg empfangen." Allein weder die Betonung die hier auf απο gelegt, noch die specielle Bedeutung die damit dem Verbum gegeben wird, läßt sich durch den Sprachgebrauch rechtfertigen. Lukas liebt das composit. ἀπολαμβ.; er gebraucht es sechsmal, auch in den Briefen des Paulus (dreimal) u. des Johannes (einmal) kommt es vor, aber immer in der Bedeutung „empfangen" allein, allerdings auch im Sinne den Chrysost. besonders hervorhebt, „verdientes empfangen", wie es Paul. u. Joh. gebrauchen. An der Stelle Mark. VII, 33 hat ἀπολ. die durch κατ' ἰδίαν hinreichend angezeigte Bedeutung „hinwegnehmen, wegführen", u. 3 Joh. 8 lesen Lach. u. Tisch. ὑπολαμβάνειν. Aber abgesehen vom neutestamentlichen Sprachgebr. halte ich die Uebersetzung „hinwegempfangen, oder: „vorwegempfangen" für unzuläßig. Das verb. simpl. λαμβάνω hat die Doppelbedeutung nehmen u. empfangen; das compos. in der ersten Bedeutung heißt „ab=nehmen", in verschiedenartiger Anwendung z. B. absondern Thuk. I, 7, 1, absperren, abschneiden Demosth. VIII, 35 edit. Rhedantz. Xenoph. Anab. 2, 4, 17: ἐν μέσῳ ἀποληφθῆτε τοῦ ποταμοῦ καὶ τῆς διώρυχος. edit. Schneider p. 114, abnehmen von einem Ganzen u. s. w. In seiner zweiten Bedeutung heißt das comp. nirgends „ab=empfangen, hinweg=empfangen", sondern ist nur Verstärkung des simpl., oder mit dem Nebenbegriff zurückerhalten, z. B. Xenoph. Anab. I, 2, 27 τὰ δὲ ἡρπασμένα — ἀπολαμβάνειν. Thuk. V, 30, 3 ὅτι οὔτε Σόλλιον σφίσιν ἀπέλαβον (οἱ Λακεδαιμόνιοι) παρ' Ἀθηναίων. Demosth. VII, 6: ὑμεῖς ἕξετε τὴν νῆσον, ἄν τε λάβητε ἄν τε ἀπολάβητε, Red. p. 180. Daß απο in Zusammensetzungen auch zurück — bezeichne, bedarf keines Beweises; conf. Viger. p. 583 annot. ἀπό in compositis significat 1) reparationem — 2) recuperationem et restitutionem v. c. ἀποδιδόναι reddere, ἀποκαθιστάναι — ἀπολαμβάνειν recuperare quod debebatur. Lys. p. 590. 609. Ueber die Bedeutung welche eine Präposition im verb. comp. hat, entscheidet letztendlich nur der Sprachgebrauch. ἀπ-εχω weg=haben (vorweg=haben) berechtigt nicht, ἀπο-λαμβάνω auch so zu deuten, es wäre, wie wenn man „ver=höhnen" nach „ver=beten, ver=geben" erklären wollte. συ nach απελαβες tilgt Tisch. mit der Bemerk.: Ln ex errore de B. σου nach αγαθα lassen nur latein. Hss. weg. ὧδε dem vorausgehenden τῇ ζωῇ σου entgegengesetzt; ὅδε (dieser) haben nur Minuskelhandsch.; hic der Vulg. ist unbestimmt; sie gibt ωδε mit hic u. huc, Matth. VIII, 29 huc. XII, 6 u. 41 hic. XIV, 18 huc; entscheidend für hic = hic (huc) ist XVI, 28 de hic stantibus. XVII, 4 faciamus hic tria tabernacula. Zur Form ὀδυνᾶσαι vrgl. Buttm. ausführl. Gramm. I, S. 347. Alex. Buttm. S. 37.

26. Ἐπὶ πᾶσι τούτοις „zu allem diesem hinzu, über allem diesem," super haec omnia, praeter haec omnia, wie III, 20 τοῦτο ἐπὶ πᾶσι et hoc super omnia. Ephes. VI, 16. vrgl. Wetstein u. Win. S. 350 b. Pass. II, S. 1038 b. Auch Bornem. zu Xenoph. Cyrop, I, 2, 21 ὅταν κάρδαμον μόνον ἔχωσιν ἐπὶ τῷ σίτῳ. Viger. p. 620 XIII: quarto idem est (sc. ἐπί), quod post — aut praeter. — Nam ἐπί τούτοις est postea — et aliquando — praeterea — quod tamen saepius dicitur πρὸς τούτοις; dazu die Anmerk. Hermanns. Die Vulg. in omnibus folgt BL εν, a e m super. b c in. „Wenn χάσμα bei den Griechen Hesiod. u. A. (Wtst.) vom Tartarus vorkommt, so bezeichnet es nicht wie hier einen Abgrund der einen Zwischenraum macht, sondern Abgrund schlechthin (de Wette)." Mald. bemerkt zu chaos der Vulg.: errore pro chasma chaos scribi, auch Jans.: hiatus magnus — nam chaos proprie significat rerum confusionem. Cornel. a L. sucht chaos zu vertheidigen: quia, ut ait Hesiodus, chaos est, confusa quaedam ab initio unitas, hians patensque in profundum. Aehnlich Fr. Luc. Chaos proprie significat rerum confusionem: sed interpres accipit pro vasto inani seu vacuo. Richtig Grotius: Chaos magnum Latinus interpres, quem nolim hic reprehendi. Intellexit enim vastum quoddam intervallum hic significari, quo sensu et χάσμα et χάος Graeci usurpant. Sic montis fissi hiatus χάος in Graeco Zachar. XIV, 4. Frequentissime autem vocis utriusque usus, ubi περὶ ᾅδου agitur. Euripides — dixit ἄβυσσα χάσματα. Seneca autem Chaos dixit Medea: Noctis aeternae chaos. Thyeste: ad chaos inane. Vrgl. dazu Forcell. Chaos proprie significat barathrum — ut Festus docet, u. Pass. zu χάος „übertragen von jedem Schlunde od. jeder Tiefe," z. B. vom Schlunde des Krokodils, von der Kehle od. dem Schlunde des Magens u. s. w. Chaos in unserm gewöhnlichen Sinne, nach der bekannten Stelle: quem dixere Chaos, rudis indigestaque moles Ovid. Metam. I, 7 — hat sich erst später ausgebildet u. hängt etymologisch mit dem Worte nicht zusammen. Die Endungen — ος (neutrum) u. μα (ματ) sind passive u. bezeichnen das durch die Handlung geschaffene, ihr Produkt oder Ergebniß; beide Wörter χά-ος u. χά-σ-μα haben somit ihrer Wurzel u. ihrer etymologischen Form nach dieselbe Bedeutung: das gespaltene, oder, da das Verbum χαίνω (χα-ίν-ω) intransitive ist: das (auseinander) klaffende, gähnende. Die Wurzel ist χα lat. hi-sc-o (χα-σκ-ω) hi-atus gäh-nen, althochd. gî-e-m (Curt. S. 164). στηρίζω fest machen, pass. fest stehen, ein verstärktes existiren, statt finden, um das Unveränderliche hervorzuheben; auch „ist aufgerichtet, aufgebaut, aufgestellt" in Beziehung auf „zwischen uns u. euch", was einen Nachdruck hat; weniger wie Mey. will: „ist festgestellt, daß sie (die Kluft) nicht wieder zusammengeht." Was Gott thut, ist

immer ein *στηρίζειν*, darum steht es auch von der Gründung der Welt. *ὅπως* mit dem Conj. nach einem Haupttempus ganz unser damit, in der Absicht daß. Lachm. mit B D a b c Vulg. liest *μηδε εκειθεν* — wodurch die Construktion einfach u. klar wird: „damit die wollen hinüberschreiten von hier zu euch, (es nicht können) u. (damit) sie nicht von dort zu uns herübergehen." *μηδέ* und nicht (auch nicht, aber auch nicht), wie überall, Demosth. VII, 18 (Rhed.) *ἀμφισβητεῖ* (er bestreitet) *μή δεδωκέναι μηδὲ τοὺς πρέσβεις ταῦτ' εἰρηκέναι πρὸς ὑμᾶς.* Tisch. dagegen mit der rec. u. der Mehrzahl der Zeugen: *μηδε οι εκειθεν* (er nennt die Lesart Lachm.'s aperta correctio). de Wette u. Mey. nehmen eine Attraction an, für *οἱ ἐκεῖ ἐκεῖθεν* „damit nicht die dortigen von dort zu uns übersetzen;" aber Buttm. weiset mit Recht diese Annahme zurück, u. zieht *θέλοντες διαβῆναι* vom ersten Satze herab; *μηδὲ οἱ ἐκεῖθεν* (sc. *θέλοντες διαβῆναι) πρὸς ὑμᾶς διαπερῶσιν.* S. 323. Zu *ἔνθεν* als Demonstrativ „von da (*ἐνθένδε*)" siehe Passow. s. v., vrgl. *ἔνθεν καὶ ἔνθεν* hinc illinc was Xenoph. liebt Anab. IV, 6, 12; 8, 3. auch III, 5, 7 *ἔνθεν μὲν γὰρ ὄρη ἦν ὑπερύψηλα, ἔνθεν δὲ ὁ ποταμός.*

27. Nach *ἐρωτᾶν* in der Bedeutung bitten (siehe darüber IV, 38. S. 504 u. 505) steht *ἵνα* VII, 36, Joh. IV, 47, selbst *ὅπως* VII, 3 neben dem Infinitiv.

28. „Denn ich habe fünf Brüder" unterbricht in nachträglicher Ergänzung die Construction, was aber nicht Nachlässigkeit des Styles ist, sondern vom Affekte des Redenden kommt. *μαρτύρομαι* u. das verstärkte *διαμαρτύρομαι* heißt im klass. Sprachgebr. „betheuern, beschwören, auch warnen", absolut oder mit folgendem *ὅτι*. Es wird gerne mit einem andern ähnlichen Verbum zu dessen Verstärkung verbunden, z. B. Thuk. VI, 80, 3 *δεόμεθα δὲ καὶ μαρτυρόμεθα ἅμα.* VIII, 53, 2 *μαρτυρομένων καὶ ἐπιθειαζόντων.* Demosth. VI, 29, *προὔλεγον καὶ διεμαρτυρόμην.* XVIII, 23 *βοᾶν καὶ διαμαρτύρεσθαι.* XVIII, 45 *καὶ σὺ προὔλεγες καὶ διεμαρτύρου βόων καὶ κεκραγώς.* Polyb. I, p. 48 *τοῦ Ξαντίππου διαμαρτυρομένου.* Dieselbe Bedeutung des feierlichen Beschwörens, Betheuerns u. Ermahnens, wobei der Begriff des Bezeugens nicht verschwindet, aber zurücktritt, hat *διαμ.* auch bei den LXX (neben: einem etwas bezeugen), entsprechend dem hebr. הֵעִיד בְּ obtestari aliquem (zunächst: als Zeuge wider jemand auftreten, dann beschwören, warnen, mahnen). Neh. IX, 26 *τοὺς προφήτας ἀπέκτειναν οἳ διεμαρτύραντο ἐν αὐτοῖς ἐπιστρέψαι αὐτοὺς πρὸς σέ*, wo die Vulg. hat qui contestabantur eos, nicht: die bezeugten umzukehren, sondern: die beschworen. Auch andere

Verba (außer הֵעִיד) welche belehren, kund geben, mahnen bedeuten, geben die LXX mit *διαμ.*, z. B. 2 Mos. XVIII, 20: *καὶ διαμαρτυρήσῃ αὐτοῖς* (זָהַר hiph. beleuchten, belehren) *τὰ προστάγματα — καὶ σημανεῖς αὐτοῖς τὰς ὁδούς*. Ich glaube somit daß wir *διαμαρτύρεται* in uns. V. mit „beschwören" unbedenklich übersetzen dürfen, zumal *ἵνα μή* gleich den Grund des warnenden Beschwörens angibt; „daß er sie beschwöre u. warne, damit sie nicht." Das „bezeugen" ist nicht ausgeschlossen, aber nicht zunächst gemeint, weil das was er bezeugen soll, nicht angedeutet wird. Es ist nicht von Leugnern der Unsterblichkeit die Rede, sondern nur von solchen welche auf Moses nicht hören u. die hören würden, wenn einer aus der Unterwelt als Prediger erschiene. Reischl übersetzt: „daß er sich ihnen bezeuge" — das wäre gut wenn *διαμ.* diese Bedeutung hätte. Mey.: „daß er ihnen Zeugniß gebe, nämlich davon, wie es mir geht", so gewöhnlich, Jans. ut testetur illis tanquam testis oculatus eorum, quae hic geruntur. Doch darum handelt es sich hier nicht. Die Wurzelbedeutung *μαρ-τυρ*, me-mor ist gedenken, erinnern, skr. smar-â-mi memini (Curt. I, S. 294. Leo Mey. I, S. 355). de Wette übersetzt: „damit er sie verwarne." Der Syr. u. Ar. haben dasselbe Wort شهد، ܣܗܕ „Zeuge sein", pa. bezeugen, betheuren, beschwören.

29. Der Imper. *ἀκουσάτωσαν* kann doppelt genommen werden, im engern Sinne gebietend: sie sollen, sie sind angewiesen, gehalten, oder im weitern Sinne, zugebend, einräumend: „mögen sie," wobei dann der Nachsatz fehlt. Vrgl. über diesen Gebrauch Krüg. §. 54, 4 Anm. 2. Curt. §. 445. Anm. 3.

31. *Οὐδ' ἐαν* Lachm. A B D, *οὐδε ἐαν* Tisch. E F G u. die Mehrzahl. Die Elision bei *οὐδε, δε, τε γε* u. s. w. kam bei den neutestamentlichen Schriftstellern fast ganz außer Gebrauch; kritisch ist darum *οὐδ' ἐαν* vorzuziehen; vrgl. Buttm. S. 10. Win. S. 39, 40. Vrgl. über den rhetorischen Hiatus Rhedanz zu Demosth. VII, 1. Zur Construction *οὐδέ* (nicht *μηδέ*) siehe Buttm. S. 298. *πεισθήσονται* fut. pass. verschieden von *πείσομαι* fut. med., obwohl letzteres, soviel ich weiß, in den heil. Büchern (LXX u. N. T.) nicht vorkommt. Vrgl. Xenoph. Anab. V, 2, 13 *πείσονται γάρ, καὶ διὰ τὸ φοβεῖσθαι καὶ διὰ τὸ βούλεσθαι ἡμῶν ἀπαλλαγῆναι*. Cyrop. V, 1, 8 *εἰ νῦνι, σοῦ ἀκούσας, ὅτι καλή ἐστιν, ἐλθεῖν πεισθήσομαι θεασόμενος*. Der Unterschied zwischen med. u. pass. wo jedes seine eigene Form hat, wird auch von den neutestamentlichen Schriftstellern nicht außer acht gelassen; wie *πέπεισμαι* Röm. VIII, 38. Hebr. VI, 9. 2 Tim. I, 5, 13 u. s. w. „ich

bin überzeugt", persuasum mihi est, certus sum der Vulg. heißt, so auch an unserer Stelle: „sie werden überzeugt, überredet werden, sie werden sich überreden lassen." πείθω steht absichtlich, nicht πιστεύω, wie D hat πιστευσουσιν und die Vulg. credent (e persuadebuntur), weil nicht das „glauben" verneint wird, sondern das „überredet, bewogen werden" zur Buße. Zum ganz correcten hypothet. Satz οὐδὲ ἐαν ἀναστῇ siehe die Grammat., die Vulg. wie gewöhnlich si quis resurrexerit.

Anhang

(zu Seite 114).

Ueber die verschiedenen Formeln des Gebotes der Liebe Gottes.

I.

Der König David betet in seinem herrlichen Dankliede, Psalm XVII, (XVIII), 2: „Herzlich lieb' ich Dich, Herr, meine Stärke!" Moses spricht zu einem Volke: „Und nun, Israel, was verlangt der Herr dein Gott von dir, als daß du fürchtest den Herrn — u. ihn liebst u. ihm dienest mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele (5 Mos. X, 13)." Das feierliche Gebot der Liebe lautet: „Höre, Israel, der Herr (Jahve) unser Gott, der Herr ist ein einziger; u. du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen u. mit deiner ganzen Seele u. mit deiner ganzen Kraft (5 Mos. VI, 4, 5)." Im Neuen Testamente lautet das Gebot bei Matthäus: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen u. mit deiner ganzen Seele u. mit deinem ganzen Sinnen (XXII, 37);" bei Markus (XII, 30) und bei Lukas (XI, 27): „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen u. aus deiner ganzen Seele u. aus deiner ganzen Kraft u. aus deinem ganzen Sinnen."

Wir haben darnach fünf Formeln vom Gebote der Liebe: Gott lieben 1) mit dem Herzen, 2) mit dem Herzen u. mit der Seele, 3) mit dem Herzen und der Seele u. der Kraft, 4) mit dem Herzen u. der Seele u. dem Sinnen, 5) mit dem Herzen u. der Seele u. der Kraft u. dem Sinnen.

Die erste Formel ist einfach. Wie lieblich klingt das Wort: „herzlich lieben", oder da im Hebräischen an unserer Stelle nur ein Wort steht: „herzen!" David ruft jubelnd aus: „Ich herze Dich, Herr, meine Stärke." Der Hebräer

gebraucht das Wort „Herz", wo er es allein benennt, zur Bezeichnung des ganzen innern Menschen u. hinwider vorzugsweise zur Bezeichnung des geraden, aufrichtigen Sinnes. Die Heldin Debora singt: „Mein Herz gehört den Führern Israels (Richt. V, 9.)" Die Braut im hohen Liede: „Ich schlief und mein Herz wachte (V, 2)." Salomo spricht zum Volke: „Es sei euer Herz ganz mit dem Herrn unserm Gott (1 Kön. VIII, 61)." Psalm LXXVII, 36 u. 37 lesen wir: „Sie heuchelten ihm mit dem Munde u. mit ihrer Zunge logen sie ihm: aber ihr Herz war nicht fest mit ihm u. sie hielten nicht treu an seinem Bunde." Herzlich oder mit (aus dem) Herzen Gott lieben heißt also: Gott innerlich u. aufrichtig lieben; u. wer dieß thut, erfüllt das ganze Gebot.

Ebenso einfach ist auch das Verständniß der zweiten Formel: „Gott lieben mit dem Herzen u. der Seele". Die altbiblische Sprache unterscheidet nur zwei innerliche Kräfte oder Thätigkeiten des Menschen: die Kraft des Denkens, den Verstand, u. die Kraft des Begehrens, den Willen. Sie gebraucht dafür bald die eigentlichen Ausdrücke: das Sinnen, das Wollen, bald u. zwar mit Vorliebe bildliche, nämlich Herz für das Denken, und Néphesch (wörtlich: das Athmen, der Hauch, im Griechischen ψυχή, Leben und Seele) für das Begehren. Man übersetzt das hebräische Wort gewöhnlich mit Seele, wobei wir der Kürze wegen bleiben. Es hat sich da ein sehr fester Sprachgebrauch gebildet. Von Gott z. B. heißt es: „Der Herr der Heerschaaren siehet Nieren und Herz (Jer. XXII, 12);" vom Menschen heißt es: „Den Herrn suchen mit ganzer Seele (néphesch) und mit ganzem Herzen." Man sagt: Herz und Nieren erforschen, nie: Herz u. Seele erforschen; ebenso sagt man: mit Herz u. Seele Gott dienen u. s. w. nie: mit Herz und Nieren Gott dienen. Die Verschiedenheit des Sprachgebrauches steht fest, obgleich Sinn u. Bedeutung beim einen u. beim andern gleich wäre. Das Herz ist die denkende Kraft, darum spricht der Hebräer von einem weisen u. thörichten Herzen, die Seele (ψυχή néphesch) ist die begehrende Kraft, darum nennt er sie hungernd, satt, schmachtend, überdrüßig u. s. w. Mit Herz u. Seele Gott lieben heißt also: Mit seinem Erkennen und Begehren, mit seinem Verstande u. seinem Willen Gott lieben. Es gibt eine Liebe des Verstandes u. eine Liebe des Willens; wenn beide vereinigt u. Gott zugewendet sind, dann wird das Gebot erfüllt: „Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen u. mit deiner ganzen Seele."

Schwieriger scheint die dritte Formel: „Gott lieben mit ganzem Herzen u. mit ganzer Seele u. mit ganzer Kraft." Der fragliche Punkt ist zunächst die Bedeutung des letzten Ausdruckes „Kraft", u. die Rückwirkung welche sie etwa auf die beiden vorausgehenden hat. Die älteste Uebersetzung unter den Juden welche zugleich eine Sacherklärung enthält, findet sich im Targum des Onkelos; er gibt „Kraft" (Meód genau unser Kraft, Stärke, daher das bekannte Adver-

bium meôd sehr) mit Nĕkes, das „Vermögen" im Sinne von „Hab u. Gut" bedeutet. Der Sinn also wäre: „Du sollst Gott lieben mit deinem ganzen Herzen u. mit deiner ganzen Seele u. mit all deinem Hab u. Gut." Dabei blieb die rabbinische Schule; denn der spätere Targum des Jonathan hat hier das bekannte Wort Mamon: „Du sollst den Herrn lieben mit deinem ganzen Mamon!" Vergleichen wir dazu noch die Erklärung des Talmud. Die Mischna hat: „Mit deinem ganzen Herzen (bedeutet): mit deinen beiden Lüsten, mit der Lust am Guten und der Lust am Bösen. Mit deiner ganzen Seele (bedeutet): selbst wenn es dich das Leben kostet. Mit deiner ganzen Kraft (bedeutet): mit deinem ganzen Gelde (Berach. IX, 5)." Nach der Mischna lautet somit das Gebot: Liebe mit deiner ganzen Lust (denn lieben ist eine Lust), liebe mit deinem ganzen Leben, liebe mit deinem ganzen Vermögen (Besitzthum u. Geld)! Dazu lautet die Gemara: „Rabbi Elieser sagt: Mit deiner ganzen Seele; warum heißt es auch: Kraft? Und wenn es heißt: mit deiner ganzen Kraft, warum heißt es auch: mit deiner ganzen Seele? Beides steht richtig. Wenn es nämlich einen Menschen gibt, dem sein Leben lieber ist als sein Geld; da heißt es: mit deiner ganzen Seele (d. i. Leben). Und wenn es einen Menschen gibt, dem sein Geld lieber ist als sein Leben; da heißt es: mit deiner ganzen Kraft (d. i. Gelde). Und etwas weiter unten folgt die wahrhaft rührende Erzählung: „Als R. Akiba zur Hinrichtung hinausgeführt wurde, sprach er zu seinen Jüngern: Lebenslang hab' ich mich betrübt wegen dieses Verses: „mit deiner ganzen Seele", nämlich, wenn man dir sogar die Seele (das Leben) nimmt. Ich dachte, wann wird sich mir ereignen, daß ich dieses erfülle? Und jetzt, da es sich mir ereignet hat, soll ich es nicht erfüllen? Da ertönte ein Bat Kol u. sprach: Wohl dir, R. Akiba, der du bestimmt bist zum Leben der zukünftigen Welt! Doch diese rabbinische Deutung des Wortes „Kraft (Vermögen)," der nicht aller Beifall auch unter christlichen Gelehrten fehlte, ist falsch u. entschieden abzuweisen, weil die Stelle nicht die Mittel u. Werkzeuge aufzählt mit denen die Liebe zu Gott etwa an den Tag gelegt werden könnte, sondern die liebenden Kräfte selbst. Geld u. Gut kann ein Mittel werden zur Bethätigung der Liebe Gottes, aber es selbst liebt nicht. In gleicher Weise kann man das Leben hingeben aus Liebe, aber es selbst liebt nicht. Sollte ausgedrückt sein, was die Rabbinen darin finden, so müßte der Satz lauten: Du sollst den Herrn lieben aus deinem ganzen Herzen über deine Seele (Leben) u. dein Vermögen. Das Herz liebt, die Seele liebt, die Kraft soll lieben. Was ist darunter zu verstehen? Findet sich nirgends eine Sacherklärung? Ich glaube ja! u. zwar eine ebenso alte wie die rabbinische u. hervorgegangen aus dem echten heiligen Geiste des alten Judenthums. Sie findet sich

in der **vierten** Formel bei Matthäus: „Du sollst Gott lieben mit deinem ganzen Herzen u. mit deiner ganzen Seele u. mit deinem ganzen Sinnen." Denn sie weicht von der dritten nur darin ab, daß sie „Sinnen" statt „Kraft" hat, gerade wie die rabbinische Formel „Vermögen (Mamon)" gesetzt hat. Die Variante bei Matthäus ist gewiß ebenso wenig Zufall, wie die in den beiden chaldäischen Targums. Es hieße dem Evangelisten viel Leichtsinn zumuthen, wenn man sagte daß er im wichtigsten Gebote hinsetzte, was ihm gerade einfiel, ein ganz beliebiges quid pro quo das man nun natürlich ebenso beliebig deutet. Leider ist eins wie das andere fast die herrschende Ansicht unter den Uebersetzern u. Erklärern geworden. Aber ich kann damit nicht einverstanden sein, und glaube daß Matthäus (oder Jesus Christus) mit Absicht das Wort „Sinnen" wählte als Erklärung des dunkeln „Kraft", doch so daß es nicht ein neuer Midrasch (Erklärung) war, sondern ein alter u. bekannter, dessen sich der Evangelist bediente. Man hatte „Kraft" erklärt durch „Sinnen" u. dieses verdeutlichende Wort selbst in die Formel aufgenommen, so daß man das eine wie das andere gebrauchte. Solche Aenderungen erlaubte man sich ohne Bedenken trotz aller Verehrung vor dem Wortlaute, sowie auch wir kein Bedenken tragen zu beten: panem nostrum quotidianum statt supersubstantialem. Der alte Midrasch „Sinnen" wird durch den Mund des Evangelisten als richtig documentirt. Das griechische Wort lautet *διάνοια*, davon „Sinnen" die sach- u. wortgetreueste Uebertragung ist. *Διάνοια* bezieht sich immer auf das Erkennen u. bezeichnet darum auch, weil „denken, sinnen" die eigentliche Grundkraft des Geistes ist, den Geist, die Seele im Gegensatze zum Leibe. In den Evangelien kommt das Wort *διάνοια* (außer unserer Stelle) nur mehr **Luk.** I, 51 vor: „er hat zerstreut Uebermüthige im Sinnen ihres Herzens (*διανοίᾳ καρδίας*)." In den Briefen achtmal. Ebenso entscheidend wie **Luk.** I, 51 ist darunter **Ephes.** II, 3 *ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* facientes voluntatem carnis et cogitationum. Ferner (**ebds.** IV, 18) *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες* tenebris obscuratum habentes **intellectum**. **Kol.** I, 21 *ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς* cum essetis inimici **sensu** in operibus malis. Mehrere Beispiele bedarf es nicht. Wenn man nun nach der **Sach**bedeutung fragt, so antworte ich: *διάνοια* faßt die Thätigkeit der *καρδία* u. der *ψυχή* in **eins** zusammen u. bezeichnet somit den ganzen innern Menschen, wie *καρδία* **da wo es allein** steht. Wo sich das Sinnen des Herzens u. das Sinnen der Seele vereinigt, da entsteht jene Thätigkeit, welche hier das ganze Sinnen (Denken) oder auch die ganze Kraft des Menschen heißt. Das Gebot enthält somit jene in feierlicher Rede gewöhnliche Fülle des Ausdruckes welche zuerst die einzelnen Theile besonders u. getrennt, dann in ihrer Vereinigung u. als ein Ganzes aufführt: Liebe Gott mit deinem ganzen Herzen, liebe

Gott mit deiner ganzen Seele, liebe Gott mit deinem ganzen Sinnen in dem Herz u. Seele vereinigt, gemeinsam thätig sind.

Von den alten Uebersetzungen gibt der Syrer διάνοια gut mit re'jon, dem hebr. re' ut (רעה, II) entsprechend; re'jon heißt: Sinn, Geist; der Plural re'jone bezeichnet auch Sinnsprüche (Sentenzen). Der Araber hat: nijja, das nom. agens von nava, also wörtlich τὸ proponere, τὸ intendere, intentio; du sollst Gott lieben mit deiner ganzen Intention! Die Vulgata endlich hat mens. Der Lateiner bezeichnet mit mens den ganzen innern Menschen: mens cujusque is est quisque d. h. die mens eines Jeden ist sein ich. Darum sagt er: esse suae mentis bei Besinnung, inops mentis ohne Besinnung sein. Mens ist die Uebersetzung des griechischen νοῦς, u. wie der Grieche sagt τῆς ψυχῆς ὁ νοῦς, so der Lateiner animi mens. Cicero erklärt mens durch cui regnum totius animi a natura tributum est (Tusc. III, 5), und widerum spricht er von einer praestantia mentis in qua est mirabilis quaedam vis rationis et cognitionis et scientiae virtutumque omnium. Es ist bekannt daß mens der Wurzel nach men-s mit dem deutschen Mensch eins ist. Mensch im mittelhochdeutschen mensche, menesche, im althochdeutschen mannisco, mennisco, mennisgo; — isco, isgo (esche, sche, sch) ist schwache Maskulinform, wie isca dieselbe Femininform (vrgl. diut-isca (deut-sch); auch menn-isca (anima) kommt vor (Grimm, deutsche Gramm. II, 374). Die Bedeutung hat sich im Sanskrit manushya „der Denkende" erhalten. Gott lieben tota mente heißt also: „Gott lieben mit allem was den Menschen d. i. den Denkenden, den Sinnenden ausmacht." Und wir haben die vollkommenste Harmonie mit der oben gegebenen Sacherklärung von διάνοια (Sinnen.)

Bei der fünften Formel können wir uns, wenn das vorausgehende als richtig zugestanden wird, kurz fassen. Sie findet sich bei Markus u. Lukas u. scheint die christlich traditionelle Formel geworden zu sein. Ihr Ursprung ist leicht zu erklären. Er bestand darin daß man Wortlaut u. Erklärung mit einander verband. Der Wortlaut ist: „Du sollst Gott lieben mit — aller Kraft," die Erklärung ist: „Du sollst Gott lieben — mit allem Sinnen." Ihre Vereinigung: „Du sollst Gott lieben — mit aller deiner Kraft u. mit all deinem Sinnen." Der Grund davon lag wohl in der Vorliebe für den Gleichklang der Parallelglieder:

Du sollst Jahve deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen u. mit deiner ganzen Seele:

u. mit deiner ganzen Kraft u. mit deinem ganzen Sinnen.

Es versteht sich nun von selbst daß man nicht erklären darf: „mit deiner ganzen Kraft, das ist mit deinem ganzen Sinnen," weil das die Gesetze des Parallelismus nicht mehr erlauben, sondern Kraft bezieht sich als Synonymum

zurück auf Seele, u. Sinnen aufs Herz. Darum konnte Markus die Worte des letzten Versgliedes auch umstellen: „mit deinem ganzen Sinnen u. mit deiner ganzen Kraft.“ Niemand stellt die Erklärung voran u. läßt das zu erklärende Wort nachfolgen. Wenn wir die beiden Versglieder zusammenziehen, dann lauten sie:

Du sollst Jahve deinen Gott lieben mit dem ganzen Sinnen deines Herzens u. mit der ganzen Kraft deiner Seele;

u. der Satz ist so deutlich daß er keiner weitern Erklärung bedarf.

II.

Die heiligen Bücher unterscheiden nachweisbar zwei Kräfte oder Thätigkeiten im menschlichen Geiste: die denkende u. die begehrende. Die Väter aber standen in diesen Dingen mehr unter dem Einflusse der Philosophie als der Bibel, und daher kommt es auch daß sie nach Platonischer Deduction gewöhnlich drei Seelenkräfte annehmen, ohne indeß in der Begriffsbestimmung selbst weder unter sich noch mit Plato strenge übereinzustimmen. Plato nennt die drei Seelenkräfte: Begehren (*τὸ ἐπιθυμητικόν*), Muth (*θυμός* — ein schwer übersetzbares Wort; Schleiermacher hat bald Eifer, bald Muth, Tennemann schlägt Herz vor) u. Vernunft (*νοῦς*). Der heil. Augustinus unterscheidet: Verstand (intellectus), Wille (voluntas), Gedächtniß (memoria), Gregor von Nyssa sich, wie es scheint, enger an Aristoteles anschließend: anima vegetabilis (= cor), anima sensitiva (= anima) anima intellectiva (= mens)*). Die Uebertragung dieser Begriffsbestimmungen auf das Gebot der Liebe war leicht. Bei Gregor von Nyssa habe ich sie schon angedeutet; Augustinus, dessen Ausspruch für die Spätern ziemlich maßgebend wurde, sagt: „Gott der Vater u. der Sohn u. der heilige Geist haben dir (er schreibt an Julianus Comes) drei Auszeichnungen (Würden, dignitates) verliehen, nämlich Verstand, Wille, Gedächtniß. Dasselbe enthält, wenn auch mit andern Worten, das Evangelium, da wo gesagt wird: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen u. aus deiner ganzen Seele u. aus deinem ganzen Sinne (mente) u. aus deinem ganzen Innern (visceribus tuis.) In diesen dreien trägt unsere Natur wunderbar das Bild unsers Schöpfers, mit diesen drei Würden müssen

---

*) Aristoteles theilt die Seele in das ernährende (vegetabilis) Vermögen, in das Empfindungsvermögen (sensitiva), in das Vermögen, örtliche Bewegungen hervorzubringen, u. in die Vernunft (intellectiva). Er sagt: „Die Frucht im Mutterleibe hat nur die ernährende Seele, nach der Geburt entwickelt sich die empfindende u. bewegende Seele u. zuletzt das dem Menschen Eigenthümliche, die Vernunft (de gen. an. II, 3). Vrgl. Ritter, Gesch. d. Phil. III, 281 flg.

wir ihn lieben*). Der heil. Thomas, welcher die letzte Formel (bei Lukas und Markus) vor Augen hat, sagt: „Es ist zu erwägen daß die Liebe ein Act des Willens ist; dieser wird bezeichnet durch cor. Denn gleichwie das leibliche Herz Quell u. Grund (principium) aller leiblichen Bewegungen ist, also der Wille aller geistigen. Es sind aber drei Quellen der Acte (drei Ursprünge, principia actuum) welche vom Willen ausgehen: der Verstand welcher durch mens bezeichnet wird, die innere begehrende Kraft die anima heißt, u. die äußere wirkende Kraft die mit fortitudo gegeben wird**).

Die allgemeine adoptirte deutsche Formel lautet: „Du sollst Gott lieben — mit deinem ganzen Gemüthe." Da Gemüth, wie man sagt, ein Grundzug des deutschen Charakters ist, könnten wir fast versucht sein, selbstgefällig auszurufen: Kein Volk auf Erden kann Gott so lieben, wie der gemüthliche Deutsche! Aber siehe da kommt der Franzose, der esprit hat, worin wir ihm weit nachstehen, u. ruft jubilirend: Kein Volk kann Gott so lieben, wie wir Franzosen; denn das Gebot lautet: Vous aimerez le Seigneur — de tout votre esprit! Wer hat esprit wie wir? Ei doch! das bereitet uns gemüthlichen Deutschen fast gar eine Verlegenheit. Wir übersetzen διάνοια mit Gemüth, u. freuen uns darüber nicht wenig; der Franzose übersetzt dasselbe Wort mit esprit u. jubilirt nicht minder. Gemüth u. esprit sind aber himmelweit verschieden; ich gäbe mein bischen Gemüth nicht um allen französischen esprit. Wer hat da Recht? Doch zu dieser ersten Verlegenheit kommt noch eine zweite: denn fragt man nach der Bedeutung des Wortes Gemüth, so wird uns dabei etwas ungemüthlich, da wir nicht wissen was antworten? Bleiben wir nämlich bei der Begriffsbestimmung die sich aus dem jetzt geltenden Sprachgebrauche ergibt, z. B. da wo der Dichter sagt:

Epheu u. ein zärtlich Gemüth
Heftet sich an u. grünt u. blüht; (Goethe.)

oder:

Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth; (Schiller.)

oder der bekannte Weisheitsspruch unserer Zeit:

In Geldsachen hört die Gemüthlichkeit auf:

vergleichen wir dazu daß man z. B. gemüthreich (gemüthvoll) als Synonymum von seelenvoll ansieht, nie aber von geistreich; daß man von einer Gemüthsstim-

---

* Epist. 3 ad Jul. Com. — Doch bleibt er sich nicht gleich; im zweiten Buche de doctr. Christ. c. 22 deutet er cor von den Gedanken, anima vom Leben, mens vom Verstande (intellectus).

**) Summa 2. 2. qu. 44. art. 5.

mung, Gemüthsruhe, Gemüthsbewegung (im intransitiven Sinne) nicht aber von einer Gemüthsthätigkeit spricht; dann wird Gemüth nur als ein Gefühlsvermögen, ein gewisses sentiment erklärt werden können. Darnach aber διάνοια bestimmen zu wollen, dagegen sträubt sich das exegetische Gewissen. Wenn „Gemüth" in das Gebiet der Gefühle gehört, wie der Dichter sagt:

Gemüthsbewegungen lös auf in dein Erkennen! — (Rückert.)

wahrlich dann darf ich διάνοια nicht mit „Gemüth" übersetzen, u. ich muß dem Franzosen u. seinem esprit, so weh' es meinem Gemüthe thut, weichen. Verlassen wir aber diese Begriffsbestimmung u. gehen wir auf eine ältere zurück, sagend daß Gemüth das althochdeutsche muat (muot) sei, welches ganz wie mens (διάνοια) gebraucht werde, wofür als classische Stelle dient

uberhuhtige muote sines herzen
superbos mente cordis sui:

so sträubt sich dagegen das erste hermeneutische Gesetz, die Wörter in ihrem jetzt geltenden Sprachgebrauche, zu nehmen. Wenn Niemand mehr zugesteht, Luk. I, 51 zu übersetzen:

„Die Uebermüthigen im Gemüthe ihres Herzens,"

darum weil muot im Althochdeutschen „Sinnen (mens) bedeutet: so muß dieß auch von unserer Stelle gelten. „Mit deinem Gemüthe" — ist eine unberechtigte Uebersetzung.

Es ist freilich leicht, bei einer einmal herrschend gewordenen Uebersetzung zu bleiben, wenn man über ihre Berechtigung gar keine Rechenschaft abverlangt. Von den Moralisten u. Homileten kann hier keine Rede sein; aber von den deutschen Uebersetzern mit ihrer berühmten Gründlichkeit u. von denjenigen die zur Uebersetzung auch noch die Erklärung fügen? wo sind die denen διάνοια auch nur den leisesten Scrupel macht? Der wackere Kistemacker hat darüber nichts; Bucher, Arnoldi haben nichts; Reischl verweist bei Lukas u. Markus zurück auf Matthäus, bei Matthäus auf 5 Mos. VI, 5 obwohl die Formel überall anders lautet. Zur letzten Stelle sagt er: „die Liebe zu Gott soll das ganze Leben herab bis auf die unbedeutsamsten Handlungen durchdringen u. ihnen Heiligung u. Weihe in Beziehung auf Gott geben. Deßhalb sollen der Liebe zu Gott zu Diensten sein das Herz d. i. das ganze Gefühls- u. Gemüthsleben, u. die Seele d. i. der Inbegriff aller geistigen Anlagen, welche sich besonders in der Wissenschaft bethätigen, u. alle Kräfte, worunter die ganze äußere Lebensthätigkeit zu verstehen ist." Da unter „Herz" das ganze Gemüthsleben mit einbegriffen ist, wozu soll dann noch neben Herz die Benennung „Gemüth" als drittes: „mit deinem ganzen Herzen u. deiner ganzen Seele u. mit deinem ganzen Gemüthe?

Schegg, Peter,

Evangelium nach Lukas

Bd.: 2

München 1863